

School of Theology at Claremont



1001 1389893





A

30-

295/550



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA

















ALFRED LOISY

---

# MORCEAUX D'EXÉGÈSE

(EXTRAITS DE LA *Revue d'histoire et de littérature religieuses.*)

---

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

---

1906

---







MORCEAUX D'EXÉGÈSE

## DU MÊME AUTEUR

---

- HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.
- HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.
- HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE ET DES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*
- LE LIVRE DE JOB, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*
- LES MYTHES BABYLONIENS ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*
- ÉTUDES BIBLIQUES, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.
- ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES (1902), 1 vol. gr. in-8. *Épuisé.*
- LE QUATRIÈME ÉVANGILE (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. 15 fr.
- L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE (1902), 1 vol. in-12. *Épuisé.*
- AUTOUR D'UN PETIT LIVRE (1903), deuxième édition, 1 vol. in-12, xxxvi-303 pages. 3 fr.
- LA RELIGION D'ISRAËL (1901), broch. in-8. *Épuisé.*
- LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE (1903), 1 vol. gr. in-8. *Épuisé.*



B5

2243

L6

ALFRED LOISY

---

# MORCEAUX D'EXÉGÈSE

(EXTRAITS DE LA *Revue d'histoire et de littérature religieuses.*)

---

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

---

1906

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



## BEELZEBoul

(MARc, III, 20-30 ; MATTH. IX, 32-34 ; XII, 22-37, 43-45 ;  
LUC, XI, 14-26, XII, 16).

On ne saurait dire avec précision à quelle époque se rapporte l'accusation formulée contre Jésus au sujet des guérisons de possédés. La tradition orale avait sans doute retenu l'accusation avec la réponse, et c'est peut-être seulement la tradition écrite qui mit l'une et l'autre en rapport avec une circonstance particulière et un miracle déterminé.

MARc, III, 30.  
Et il vint à la maison ; et la foule s'y assembla de nouveau à tel point qu'ils ne pouvaient pas même prendre de nourriture. 21. Et les siens, (l') ayant appris, sortirent pour le prendre, car ils disaient : « Il est hors de lui. » 22. Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Beelzeboul, et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

MATTH. IX, 32. Et comme ils (les deux aveugles) sortaient, on lui amena un démoniaque muet ; 33. et, le démon chassé, le muet parla ; et la foule était dans l'admiration, disant : « Jamais rien de pareil ne s'est vu en Israël. » 34. Mais les pharisiens disaient : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »

MATTH. XII, 22. Alors on lui amena un démoniaque aveugle et muet, et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait. 23. Et toute la foule était stupéfaite et disait : « Ne serait-ce pas le fils de David ? » 24. Mais les pharisiens, entendant (cela), dirent : « Il ne chasse les démons que par Beelzeboul, prince des démons. »

LUC, x, 14.  
Et il chassa un démon muet ; et il advint, le démon étant sorti, que le muet parla, et la foule fut dans l'admiration. 15. Mais quelques-uns d'entre eux dirent : « C'est par Beelzeboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. » 16. Et d'autres, pour le tenter, lui demandaient un signe du ciel.

A s'en tenir au récit de Marc, on pourrait croire que le fait suivit de très près la vocation des apôtres et se produisit quand Jésus descendit de la montagne, la première fois qu'il rentra à Capharnaüm après avoir choisi les Douze. Il doit y avoir là une combinaison rédactionnelle, non dépourvue d'une certaine vérité générale au point de vue de l'histoire. Mais l'incident concernant la famille de Jésus pouvait tout aussi bien et même plus naturellement se rattacher, dans la source de Marc, à quelque autre récit, par exemple à l'histoire du paralytique de Capharnaüm<sup>1</sup>. Dans Matthieu, le débat avec les pharisiens a lieu beaucoup plus tard, après que les apôtres ont été envoyés en mission; mais on voit qu'il y a une sorte de parallélisme entre la combinaison du premier Évangile, qui peut être celle de sa source, et celle de Marc, qui peut être secondaire par rapport à la source de Matthieu; de plus, Matthieu a deux récits qui pourraient également servir d'amorce à la controverse, et le premier vient avant la mission des apôtres. Luc a placé la dispute encore plus loin, après la mission des soixante-dix disciples et d'autres incidents qui sont supposés se passer au début du voyage de Judée, mais sans indication particulière de temps ni de lieu<sup>2</sup>. Les trois évangélistes veulent montrer l'attitude prise par les pharisiens à l'égard du Sauveur, et aucun d'eux n'était sans doute en mesure de reconstituer entièrement le cadre historique de la discussion qui se déroule autour du nom de Beelzeboul.

1. MARC, II, 1-12.

2. Le ms. D lit ainsi le v. 14 : ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ, προσφέρεται αὐτῷ δαιμονιζόμενος χωφός, καὶ ἐκβαλόντος αὐτοῦ πάντες ἐθαύμαζον. Le texte ordinaire pouvait sembler insuffisant, bien que l'évangéliste ait voulu sans doute lier l'histoire du démon chassé avec le récit qui précède; la transition de D paraît avoir été imaginée pour combler cette lacune apparente; mais il est difficile d'y reconnaître le style de Luc; on y saisit plutôt l'influence de MATTH. IX, 32.



Même dans Marc la dispute a l'air d'une pièce rapportée d'une autre source en un cadre conçu primitivement en vue de l'incident relatif à la famille de Jésus.

Jésus donc, un certain jour, quelque temps après la vocation des apôtres, entra dans une maison <sup>1</sup>. Matthieu et Luc omettent ce détail ; mais le premier supposera, au cours du récit <sup>2</sup>, que le Sauveur était dans quelque habitation. Bien que Marc ne le dise pas expressément, cette maison ne peut être que celle où le peuple s'est déjà porté dans une circonstance antérieure, c'est-à-dire la maison de Pierre à Capharnaüm ; car, en disant que la foule s'empressa « de nouveau » vers la maison, l'évangéliste se réfère à l'histoire du paralytique <sup>3</sup>. Sans doute la foule s'empresse toujours pour la même cause, afin de faire guérir des malades. Marc ne signale aucun fait particulier de guérison, mais les deux autres Synoptiques racontent la délivrance d'un possédé, qui fournit une occasion au mot des pharisiens sur Beelzeboul. Il semble que l'évangéliste est plus préoccupé de décrire l'encombrement du logis que de raconter les miracles qui ont eu lieu en cette circonstance : arrivés chez Simon, Jésus et ses disciples ne peuvent même pas prendre de nourriture, bien qu'ils y fussent probablement venus pour cela. Qu'il y ait eu des miracles opérés, tout au moins quelque démon chassé, la suite du récit le laisse entendre. A ne considérer que l'ordre actuel des textes, on dirait que Marc, ayant délibérément négligé un fait qui n'avait pas en lui-même de relief particulier, y a substitué, en prévision d'un incident qu'il doit raconter après le discours du Sauveur, la mention d'un jugement

1. MARC, 20. καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον.

2. Cf. XII, 46, et XIII, 1.

3. II, 1. ἡκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ (cf. n. 2) ἐστίν. 2. καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε κτλ. Même situation et mêmes formules que III, 20.

porté sur Jésus par sa propre famille et qui, pour lui être moins défavorable que celui des pharisiens, ne laisse pas de montrer sous un jour assez fâcheux les relations du nouveau prédicateur avec les siens. Mais cette impression résulte de la combinaison rédactionnelle. La mise en scène est le préambule assez naturel de l'incident concernant la famille de Jésus; ce qui est secondaire, c'est la suture de la dispute avec cet incident, et l'artifice qui a permis à Marc de négliger la guérison de possédé qui, dans la source commune des trois Synoptiques, servait d'introduction à la dispute. Toujours est-il que l'omission très sensible du miracle et l'arrangement qui juxtapose l'opinion des parents à celle des pharisiens sont des traits qui accusent l'emploi de sources écrites pour la composition de l'Évangile.

Ce qui est dit de la famille ne se rattache pas sans quelque embarras au contexte; mais c'est une maladresse de la rédaction, provenant peut-être de ce que le préambule, bien que conçu en vue de l'anecdote, n'appartient pas au fond traditionnel du récit. On dirait que les parents ont appris que Jésus était bloqué dans la maison de Pierre et que cette circonstance provoque leur démarche. Telle n'est pas réellement l'idée de l'évangéliste. Ce n'est pas parce que le Sauveur n'a pas, à un moment donné, la liberté de manger, qu'on le dit hors de sens. La famille a connu le bruit que soulèvent la prédication et les miracles de Jésus; n'y comprenant rien, elle songe aussitôt à le ramener de force au logis paternel<sup>1</sup>. Quand elle arrive, elle se heurte à la circonstance

1. V. 21. καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. On ne peut songer aux disciples, qui sont bloqués avec Jésus lui-même, ni à d'autres adhérents que Jésus aurait eus à Capharnaüm et qui auraient voulu le protéger (SCHANZ, *Markus*, 159), vu que le texte ne comporte pas ce sens ni en ce qui regarde les personnes, ni en ce qui regarde leurs intentions.



marquée dans le préambule. Qui sont ces parents de Jésus, et d'où viennent-ils ? Les personnes dont il s'agit ne peuvent être que celles qui, après le discours du Sauveur, chercheront à le voir<sup>1</sup>, et là on les désigne plus particulièrement : c'étaient sa mère et ses frères. Ce que Marc dit maintenant à leur sujet prépare leur intervention ultérieure ; et si les deux groupes étaient distincts, on ne voit pas ce que signifierait la mention du premier, dont la démarche n'aurait plus de conclusion. Il ne semble pas que la famille demeure dans l'endroit où se trouve Jésus. On risquerait d'autant plus de s'égarer en la supposant à Cana<sup>2</sup>, sur la foi du quatrième Évangile<sup>3</sup>, que Marc, un peu plus loin<sup>4</sup>, fera clairement entendre qu'elle n'a pas cessé d'être domiciliée à Nazareth. Elle a été tout étonnée d'apprendre que Jésus s'était mis à prêcher, et, ne jugeant du fait que par la rumeur publique, elle en a conclu que l'absent, on pourrait presque dire le fugitif, dont elle n'avait probablement pas eu de nouvelles depuis qu'il était allé recevoir le baptême de Jean, était « hors de lui<sup>5</sup> ».

A la rigueur, on pourrait traduire : « Et les siens sortirent pour le prendre, parce qu'on<sup>6</sup> disait : Il est hors de sens. » Mais cette interprétation est peu naturelle. Il paraît évident que l'évangéliste a voulu montrer ce qu'on pensait de Jésus dans sa propre famille et ce pour quoi on était venu le chercher. Ce que l'Évangile johannique<sup>7</sup> dit des frères de Jésus qui ne croyaient pas en lui doit être une atténuation de la donnée de

1. V. 31.

2. Hypothèse proposée par HOLTZMANN (*Synoptiker*<sup>3</sup>, 126).

3. Cf. JEAN, II, 1, 12.

4. VI, 1-4.

5. ἐλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

6. B. WEISS, E. (*Evangelien*, 186).

7. VII, 5.

Marc. Le jugement ne mériterait pas d'être rapporté à côté de celui des pharisiens s'il s'agissait de personnes quelconques ; et la démarche des parents n'a de signification que si le propos qui est censé l'avoir motivée vient d'eux ou exprime un sentiment qu'ils partagent. Ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison, le mot dont se sert l'évangéliste n'ayant pas cette acception précise dans l'usage du Nouveau Testament et s'employant pour désigner tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur, d'enthousiasme ; mais ils le croient dans un état d'exaltation mystique qui lui fait perdre le sens réel de la vie et de sa propre condition <sup>1</sup>. Leur projet n'est pas de le soustraire provisoirement aux inconvénients de sa popularité, mais de l'arrêter et de le tenir sous bonne garde chez eux. Si Matthieu et Luc <sup>2</sup> ne disent rien de semblable, ce n'est pas sans doute qu'ils n'aient pas trouvé ce passage dans Marc ; c'est qu'ils en auront été plus ou moins choqués et qu'ils auront jugé opportun de l'omettre. Ils l'auront laissé tomber d'autant plus facilement qu'ils négligeaient aussi la dispute avec les pharisiens, se proposant de la raconter plus loin d'après une source plus complète.

Une opinion plus défavorable encore à Jésus que celle de ses parents était celle des scribes venus de Jérusalem, Matthieu nomme, au lieu des scribes, les pharisiens en général ; Luc emploie un terme vague : « quelques-uns », mais il peut avoir en vue les pharisiens. Marc a parlé précédemment de la foule attirée par la réputation de Jésus et où se trouvaient des gens de Jérusalem. Rien d'étonnant à ce qu'il se soit rencontré autour du Sauveur quelques scribes de la capitale, amenés par un sen-

1. Cf. II, 12 ; V, 42 ; VI, 51.

2. Luc a ce trait anticipé en quelque façon dans son récit de Jésus à douze ans.



timent de curiosité personnelle, ou bien venus avec mission d'observer le mouvement qui se dessinait en Galilée et dont l'autorité religieuse pouvait dès lors se préoccuper. Témoins des guérisons que Jésus opérait sur les démoniaques, plutôt que de croire à une manifestation de la puissance divine dans les œuvres du thaumaturge galiléen, ils déclaraient que Jésus « avait Beelzeboul <sup>1</sup> », qu'il était possédé par le prince des démons et qu'il chassait ainsi les esprits subalternes par la puissance de celui qui le dominait lui-même. Une telle idée n'aurait pas pris tant de consistance dans leur esprit et ne se serait pas affirmée avec tant d'assurance dans leurs discours si la doctrine et la conduite du Sauveur avaient été plus conformes à leur enseignement et à leurs pratiques. Mais trop étroits d'esprit et d'âme pour comprendre Jésus, trop étroits de cœur pour lui pardonner de n'être pas avec eux, répugnant à admettre qu'il pût être envoyé de Dieu, ils n'avaient, dans le répertoire de leur théologie, pour expliquer son ascendant et ses miracles, qu'une hypothèse, l'intervention diabolique, Satan chassant lui-même les mauvais esprits ses subordonnés. Si misérable qu'elle nous paraisse, la conjecture pouvait les satisfaire eux-mêmes, et surtout elle avait chance de prendre sur la masse ignorante et crédule.

Matthieu et Luc rapportent ce propos à l'occasion d'une guérison particulière, et Matthieu a même deux récits qui aboutissent à une conclusion identique. Celui qu'on trouve d'abord, pour terminer la série des miracles qui suivent le discours sur la montagne, contient la guérison qui, dans Luc, introduit la réponse aux pharisiens ; et le second, qui amène cette réponse, présente une si grande analogie avec le premier que l'on peut vraisemblable-

1. MARC, 22. ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

ment soupçonner le rédacteur d'avoir reproduit deux versions du même fait ou dédoublé un récit primitivement unique<sup>1</sup>, la première relation étant destinée à représenter, dans les dix miracles racontés après le discours sur la montagne, les guérisons de possédés, et la seconde étant une reprise du même thème en guise d'introduction à la dispute avec les pharisiens. Il paraît certain que la source commune de Matthieu et de Luc ne contenait qu'un seul récit, celui que Matthieu a rapporté d'abord, qui est aussi dans Luc, et que suivait la réponse aux pharisiens. Supposé que le démoniaque du second récit ne soit pas identique à celui du premier, le rédacteur aura pris dans la tradition un autre fait qu'il aura mis dans le cadre fourni par la source. Le premier récit venant après l'histoire de deux aveugles, l'évangéliste dit que le sourd-muet fut présenté à Jésus quand les deux aveugles furent partis : artifice de rédaction que l'on aurait tort de transformer en donnée historique. La scène paraît localisée à Capharnaüm. Aucune indication de lieu ne se trouve dans le second récit ; c'est le mot « alors » qui sert de transition, rattachant cette guérison à une quantité d'autres, signalées en général et qui se sont accomplies dans un endroit non déterminé. Le démoniaque du premier récit est sourd-muet ; celui du second est muet et aveugle ; mais le détail de la cécité vient pour différencier les deux anecdotes. En décrivant la guérison, Matthieu dit que « le *muet* parla et *vit* » ; il s'exprime ainsi parce que la source ne connaissait que le muet et non l'aveugle<sup>2</sup>. Les réflexions qu'il met dans

1. HOLTZMANN, 242.

2. Il semblerait d'abord que la cécité soit l'infirmité principale (v. 22) : τότε προσήνεχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Mais le rapport est retourné dans la suite : καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. Ce « sourd qui voit » n'est pas une simple maladresse du rédacteur obligé de choisir entre les deux qualificatifs énoncés d'abord, mais une preuve de l'embarras où il s'est mis en compliquant le récit,

la bouche des assistants <sup>1</sup>, au lieu de dire simplement, avec Luc, qu'ils furent dans l'admiration, ont aussi pour objet de déguiser la répétition. Peut-être la parole des pharisiens avait-elle été omise pour la même raison dans le premier récit <sup>2</sup>; et si Matthieu l'y a maintenue ou si on l'a ajoutée, c'est sans doute en vue de l'allusion qui y est faite dans le discours de mission <sup>3</sup>.

Le récit de Luc commence d'une façon tellement abrupte que l'on pourrait se demander si le narrateur a voulu éviter toute transition, ou si l'on n'aurait pas supprimé celle qu'il avait mise <sup>4</sup>; mais il s'est borné à coordonner ce récit au précédent. De la comparaison de son texte avec celui de Matthieu il résulte que la source parlait d'un démoniaque muet, dont la guérison provoquait l'admiration de la foule. Si les pharisiens ne sont pas nommés, c'est peut-être que la source ne les mentionnait pas. L'évangéliste rattache la demande de signe <sup>5</sup> à la parole sur Beelzeboul, non par un simple artifice littéraire, afin de subordonner à une introduction commune l'apologie de Jésus et le discours sur les signes, mais parce qu'il a vu un rapport entre les deux sujets <sup>6</sup>. Ce sont des adversaires de Jésus qui font la remarque et la demande; car

1. Pour IX, 33, cf. MARC, II, 12; mais le rédacteur a modifié le texte de Marc en imitant le langage de l'Ancien Testament. XII, 23 reproduit IX, 27, qui anticipe MARC, X, 47-48 (MATTH. XX, 30-31, l'aveugle de Jéricho). MARC, VIII, 28 (MATTH. XVI, 14) montre que le peuple faisait toutes sortes de suppositions au sujet de Jésus, mais on n'imaginait pas qu'il fût le Messie. Jérusalem, non la Galilée, était l'endroit convenable pour la manifestation messianique. La masse ne s'élevait pas jusqu'au doute de Jean (MATTH. XI, 3). Noter que ἐξίσταντο, MATTH. XII, 22, paraît être un écho de ἐξέστη, MARC, III, 21.

2. D, Ss. lat. *a k* n'ont pas IX, 34.

3. X, 25.

4. Cf. *supr.* p. 2, n. 2.

5. LUC, 16 semble pris de MARC, VIII, 11, l'évangéliste devant négliger plus tard ce passage de Marc, pour ne pas faire double emploi.

6. JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu*, II, 216.



bien qu'ils semblent former deux groupes, ils sont animés des mêmes dispositions et s'entretiennent des mêmes erreurs. En effet, ceux qui réclament un signe ne s'aperçoivent pas que la guérison des possédés en est un. Jésus les réfute directement en montrant que la défaite de Satan prouve l'avènement du royaume; après quoi il peut les blâmer de solliciter un signe inutile. Mais cette façon d'interpréter la situation appartient au rédacteur.

Selon les trois Synoptiques, on accusait Jésus de chasser les démons par Beelzeboul, ce qui est expliqué et accentué dans Marc par une première assertion : « Il a Beelzeboul <sup>1</sup> ». L'origine de ce nom et même sa lecture ne sont pas tout à fait certaines. Beelzeboul est la forme ordinaire dans les manuscrits grecs <sup>2</sup>. Saint Jérôme et la Vulgate lisent *Beelzebub*, et cette lecture est généralement considérée comme représentant la forme du nom la plus anciennement usitée <sup>3</sup>. Le dieu de la ville philistine d'Akkaron, dont l'oracle était célèbre au temps des rois d'Israël, s'appelait *Baalzebub* <sup>4</sup>. Etymologiquement la formule signifierait « seigneur des mouches »; mais on peut douter qu'elle ait été destinée à exprimer un rapport quelconque entre Baal et les mouches; si l'on en juge d'après les formules analogues, le second élément serait plutôt un nom de lieu, et Baalzebub serait « le seigneur de Zebub », ce dernier nom étant celui de son sanctuaire ou du lieu où il avait été d'abord honoré. Le nom du faux dieu d'Akkaron, qui avait été en son temps et qui demeurerait un rival de Iahvé, aurait été attribué au prince des démons. Pour expliquer la forme Beelzeboul, on invoque

1. Cf. *supr.* p. 7, n. 1.

2. NB ont Βεεζεβοῦλ; DL, Βελζεβοῦλ; Ss. Beelzebub.

3. CHEYNE, *E. B. (Encyclopaedia biblica)* I, 407, 514, soutient que Beelzeboul est primitif et que le nom a été altéré par mépris (?) en Beelzebub dans l'Ancien Testament.

4. בעל זיבו. Cf. II Rois, I, 2.

soit une simple altération phonétique dans le grec, ce qui est très admissible, soit une substitution voulue du mot *zebel*, « ordure », au mot *zebul*<sup>1</sup>, ce qui paraît fort contestable ; car on ne lit pas *Beelzebel*, mais *Beelzeboul*. Ce dernier mot, en sémitique, signifierait « maître de l'habitation », et on aurait pu l'entendre de Satan comme maître du monde souterrain, quoique, si ce nom était primitif, on l'eût sans doute entendu du dieu d'Akkaron comme maître du séjour divin. Seulement il faudrait prouver que le mot *zebul*, à lui seul, pouvait désigner en phénicien la demeure céleste ou le monde infernal. Peut-être n'y a-t-il derrière cette confusion qu'une faute d'orthographe et un jeu de mots. Le terme araméen qui signifie « ennemi<sup>2</sup> » ressemble fort à Beelzebub ; or Satan est l'adversaire, l'ennemi ; il est qualifié tel en plusieurs endroits de l'Évangile et dans tout le Nouveau Testament. On a pu, à cause de l'assonance, identifier soit inconsciemment, soit par réflexion, l'ennemi de Dieu à l'antique et célèbre divinité d'Akkaron<sup>3</sup>.

MARC, III, 23. Et les ayant appelés, il leur dit en paraboles : « Comment Satan peut-il chasser Satan ?	MATTH. XII, 25. Et connaissant leurs pen- sées, il leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est	LUC, XI, 17. Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : « Tout empire divisé contre lui-même est
---	--	---

1. Hypothèse analogue à celle de Cheyne (*supr.* p. 10, n. 3), mais en sens contraire.

2. בעל דבבא. On a voulu trouver un jeu de mots dans MATTH. x, 25, entre Βεελζεβοὺλ, « maître du séjour », et « le maître de maison », οἰκοδεσπότης ; mais supposé que le passage ne soit pas de l'évangéliste et que le Sauveur l'ait dit en araméen, il n'y aurait eu là qu'un assez faible jeu d'esprit, non un jeu de mots, tandis que le jeu de mots pourrait exister, à cause de l'assonance, entre בעל דבבא = בעל דבבא et בעל דבבא. Noter que la formule Βεελζεβοὺλ (בעל דבבא) serait hébraïque et non araméenne, le mot *zebul* n'étant usité qu'en phénicien et en hébreu. L'araméen connaît דבלא « ordure ».

3. Cf. RIEHM, *Handwörterbuch*, I, 195.

24. Si un empire est divisé contre lui-même, cet empire ne pourra subsister. 25. Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir. 26. Si Satan se lève contre lui-même et se divise, il ne peut tenir et il est à sa fin. 27. Mais nul ne peut, étant entré dans la maison du fort, prendre ses meubles, si d'abord il ne lie le fort; et alors il pillera sa maison. »

dévasté; et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne subsistera pas. 26. Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même : comment donc subsistera son empire? 27. Et si c'est par Beelzeboul que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront vos juges. 28. Mais si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 29. Ou comment peut-on entrer dans la maison du fort et prendre ses meubles, si d'abord on ne lie le fort? Et alors on pille sa maison. »

dévasté, et maison (y) tombe sur maison. 18. Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire? puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul. 19. Si je chasse les démons par Beelzeboul, par qui vos fils les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront vos juges. 20. Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. 21. Quand le fort armé garde son enceinte, ce qu'il possède est en sûreté. 22. Mais si un plus fort que lui, survenant, triomphe de lui, il emporte l'armure où était sa confiance et il distribue ses dépouilles. »

Marc ne dit pas comment Jésus a connu les propos des scribes. On peut supposer ou bien qu'il les entend, parce que ses adversaires, sans s'adresser à lui, ont parlé assez haut pour qu'il ait saisi leur discours, ou bien que ce discours lui est répété par d'autres. En disant que Jésus connaissait leurs pensées <sup>1</sup>, Matthieu et Luc supposent plutôt qu'il n'a pas eu besoin qu'on lui rapportât rien, mais que la puissance de l'esprit qui était en lui devait lui révéler et le faux bruit et les intentions de ceux qui

1. MATH., 25. εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν. LUC., 17. αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα.



l'avaient lancé. Les évangélistes ne veulent pas signifier que les ennemis de Jésus ne croyaient pas eux-mêmes ce qu'ils disaient. Dans le troisième Évangile il semblerait que « les pensées » dont il s'agit soient celles des gens qui demandent un signe <sup>1</sup>; mais ce n'est qu'une apparence résultant de l'anticipation faite par Luc, et le discours qui suit ne s'en rapporte pas moins à l'affaire de Beelzeboul. Le caractère parabolique de la réponse est indiqué dans Marc <sup>2</sup>. Si cette indication vient de source, Luc a pu l'omettre comme non justifiée par la suite, et Matthieu a pu la trouver déplacée avant le discours des paraboles.

Avant de reproduire les comparaisons, Marc énonce une interrogation qui montre où tendent les arguments proposés : « Satan peut-il chasser Satan ? » Il ne faut pas traduire : un démon peut-il en chasser un autre ? Satan est Satan, et la question n'est qu'une façon plus énergique d'affirmer que Satan ne se chasse pas lui-même. Tous les démons ayant cause commune, on peut dire que Satan est chassé dans la personne de ses subordonnés et que ce ne peut être lui qui se persécute de la sorte. L'absurdité de l'hypothèse ressort ensuite des deux paraboles : empire divisé, guerrier vaincu. Dans la première, Jésus propose l'exemple de deux choses dont l'unité garantit l'existence et que la division détruit, à savoir une monarchie et une famille : empire et maison divisés tombent d'eux-mêmes. On lisait sans doute dans la source, comme dans Matthieu et dans Luc : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté <sup>3</sup>. » Matthieu, entendant peut-être la ruine de la maison au sens matériel,

1. V. 16.

2. V. 23. *παὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς.*

3. ΜΑΤΘ. 25. *πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς* (Luc, 17. *ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα*) *ἐρημοῦται.* Cf. MARC, 24. *καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη.*

met une ville avant la maison <sup>1</sup>, bien qu'une villene puisse être comparée à l'empire de Satan. Luc <sup>2</sup> ramène le second exemple au premier, en représentant les maisons qui s'effondrent les unes sur les autres dans l'empire dévasté. La conclusion primitive semble néanmoins avoir été gardée dans le troisième Évangile : « Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire ? » Matthieu aura combiné cette question avec celle qui précède la comparaison dans Marc. Celui-ci explique comment Satan se diviserait en se levant contre lui-même ; comme il a mis l'interrogation au début, il la supprime maintenant, et, pour ne pas aboutir à une simple négation, il ajoute : « et il est à sa fin ». Marc parle toujours de Satan et non de son royaume, ce qui maintient la comparaison jusqu'au bout, tandis que Matthieu et Luc appliquent à l'empire de Satan ce qui a été dit de tout royaume. La remarque de Luc : « puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul <sup>3</sup> », n'est pas autre chose que l'observation finale de Marc <sup>4</sup> : « parce qu'ils avaient dit : Il a un esprit impur », transposée dans le discours de Jésus.

C'est admettre l'absurde que de supposer Beelzeboul chassant les démons par Jésus, puisque Beelzeboul se détruirait ainsi lui-même, et ce serait admettre en même temps que l'empire de Satan est brisé. Si la première hypothèse est fausse, la conclusion qui en résulte ne laisse pas d'être vraie, mais pour un autre motif. L'empire de Satan s'écroule, non que Satan lui-même travaille à sa ruine, mais c'est qu'il a trouvé plus fort que lui. Ainsi se trouve amenée la comparaison de l'homme armé. Il est déjà sous-entendu dans l'application de la comparai-

1. καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία.

2. καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.

3. V. 18.

4. V. 30.

son précédente que Satan, chassé, doit l'être par plus fort que lui, puisqu'on ne peut songer à dire qu'il se chasse lui-même. L'argument n'admet pas d'autre alternative que l'expulsion par la puissance de Satan, qui est inconcevable, ou l'expulsion par la puissance de Dieu. On a observé<sup>1</sup> que le raisonnement n'est pas absolument concluant, et qu'il ne le serait pas du tout si l'on soulevait une autre hypothèse, l'expulsion par la puissance de la magie. Mais, pour Jésus, cette hypothèse se confondait avec la première, l'idée d'un pouvoir surnaturel qui ne serait ni de Dieu ni du démon n'ayant pas de réalité au point de vue de l'Évangile.

Dans Matthieu et dans Luc la première comparaison se trouve séparée de la seconde par un argument *ad hominem*, tiré des exorcismes qui se pratiquaient chez les Juifs. Ceux-ci n'imputent pas le succès de leurs exorcismes à la puissance de Satan, et l'on n'a pas le droit d'apprécier autrement ceux de Jésus ; mais si Dieu opère des guérisons par Jésus, c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé. A juger de ce morceau par le contexte, les « fils<sup>2</sup> » de ceux à qui Jésus parle seraient, dans Matthieu, les disciples des pharisiens ou simplement leurs adhérents, des gens de leur parti ; dans Luc, où les pharisiens ne sont pas nommés, ce seraient, en général, des exorcistes juifs, des hommes appartenant, pour ainsi dire, à la même famille que les auditeurs de Jésus, parce qu'ils sont de même nation et de même religion. Cette façon de parler a de quoi surprendre, parce que le Sauveur paraît se mettre lui-même en dehors de la nation juive et s'opposer comme Fils de Dieu aux enfants d'Is-

1. JÜLICHER, II, 224.

2. MATTH. 27 (LUC. 19). οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν ; Ss. lit (dans LUC, 19) : « Si c'est par Beelzebub que je chasse les démons *de vos fils*, par qui vos fils les chassent-ils ? » On suppose probablement que « les fils » exorcistes sont les disciples de Jésus.



raël. Les exorcistes en question ne peuvent pas être les apôtres, dont les pharisiens ne pensaient pas mieux que du Sauveur lui-même. Ce qui rend les pharisiens condamnables est précisément qu'ils ont deux poids et deux mesures, croyant que les exorcismes de leurs partisans sont efficaces par la vertu de Dieu, et soutenant que ceux de Jésus ne peuvent l'être que par la puissance de Satan. Leurs fils seront leurs juges, non par un jugement formel, mais en tant que l'opinion favorable dont ils sont l'objet convainc d'injustice devant Dieu et devant les hommes les calomnieurs du Christ.

Jésus ne chasse pas plus que les exorcistes juifs les démons par Beelzeboul. Mais il ne s'en tient pas à cette assertion ; de ce qu'il chasse les démons par l'esprit, Luc dit par le doigt de Dieu <sup>1</sup>, il conclut que le règne de Dieu est arrivé, en sorte que les pharisiens ont tort d'attendre encore le règne et de ne pas le voir. Déduction fort légitime en soi, mais qui s'accorde mal avec la remarque précédente <sup>2</sup>. Les exorcismes des Juifs ne prouvent pas que le royaume soit arrivé : pourquoi ceux de Jésus le prouveraient-ils ? Jésus ne dit pas que le royaume vient dans la mesure où le démon est chassé : il affirme que les guérisons opérées par lui démontrent que l'empire de Satan est anéanti, que le royaume est venu <sup>3</sup>. Cette déclaration est coordonnée logiquement à une argumentation qui la détruit, puisqu'on oublie de dire comment les exorcismes juifs, efficaces par la puissance de Dieu, n'ont pas la même signification que ceux de Jésus par

1. MATTH. 28. ἐν πνεύματι θεοῦ. LUC, 20. ἐν δακτύλῳ θεοῦ. Cf. Ex. VIII, 15.

2. JÜLICHER, II, 232.

3. D'après B. WEISS, *E.* 78, Jésus dirait que les Juifs reconnaissent malgré eux que ses guérisons sont d'autre sorte que celles de leurs exorcistes, mais qu'ils devraient voir également dans ceux-ci les agents de Beelzeboul, ce qui permettrait aux exorcistes de les accuser de calomnie. Grande subtilité.

rapport au royaume des cieux. Cependant les deux versets de Matthieu et de Luc sont aussi étroitement unis entre eux qu'ils se dégagent nettement de leur contexte ; ils ont été trouvés, dans la source commune, à la place où nous les lisons ; mais ils n'en semblent pas moins intercalés entre la comparaison du royaume divisé et celle de guerrier, qui, dans Matthieu surtout, demandent encore à se rejoindre <sup>1</sup>. On peut donc supposer une première rédaction du discours où les deux comparaisons se suivaient immédiatement, comme dans Marc ; les deux versets qui les séparent maintenant appartiennent à une rédaction secondaire. Comme ils forment bloc, on pourrait être tenté d'y voir une glose de la tradition ; mais on a observé déjà que leur unité littéraire cache une dualité de pensées. La question posée au sujet des exorcismes juifs pouvait mettre les pharisiens dans l'embarras, elle ne pouvait servir à prouver que Jésus amenait le royaume de Dieu. Au contraire, si l'on fait abstraction de ces exorcismes, l'expulsion des démons par l'esprit de Dieu peut être alléguée en preuve du royaume. Cette preuve pourrait donc sembler mieux garantie que la question. Encore est-il cependant que leur association ne paraît pas accidentelle et que l'on a voulu distinguer entre les exorcismes des Juifs, faits au nom de Dieu ou du Christ, et ceux de Jésus accomplis par l'esprit de Dieu : la distinction et l'argument qui y correspond reflètent plutôt les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur. Si la réflexion est surajoutée, la remarque sur les exorcistes juifs en est l'élément principal ; ce qui est dit touchant les démons chassés et la venue du royaume <sup>2</sup> sert à rejoindre la suite du discours.

1. HOLTZMANN, 68. MATTH. 29. ἡ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν κτλ., est la continuation de 26. πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ, sans égard à 27-28.

2. Noter que Matthieu, contrairement à l'ordinaire, écrit, v. 28. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. On dit que c'est sous l'influence de ἐν πνεύματι  
2

La comparaison du guerrier vaincu complète en effet celle du royaume divisé. Satan ne peut pas être divisé contre lui-même ; s'il est battu, c'est qu'il a trouvé plus puissant que lui. Dans la pensée de Jésus, « le fort <sup>1</sup> » était un type comme le semeur, le maître de maison, le voleur et les autres personnages de parabole. Un hercule bien armé, qui sait user de ses membres et de ses armes, est maître chez lui, et il n'est point à supposer qu'on lui enlève ce qui lui appartient, à moins d'être plus fort que lui et de l'avoir préalablement garrotté. La comparaison roulait donc primitivement sur l'antithèse du fort et du plus fort ; et comme la première comparaison devait prouver que Satan ne se chassait pas lui-même, la seconde doit montrer qu'il est chassé par un plus fort que lui. Mais les évangélistes ont détruit la comparaison et l'ont ramenée à une allégorie. L'antithèse du fort et du plus fort ne subsiste que dans Luc, et assez atténuée <sup>2</sup>. Marc et Matthieu ont fait de la comparaison primitive la conclusion de l'argumentation précédente. L'homme fort est Satan ; sa maison est la masse des hommes qu'il tyrannise ; ses outils sont les démons, et celui qui, après l'avoir lié, met sa maison au pillage n'est pas autre que Jésus. Luc paraît avoir retouché et développé la description : il montre d'abord le guerrier bien armé qui veille sur sa maison et en garantit la sécurité, puis le même homme attaqué et vaincu par un plus fort qui prend ses armes et distribue ses dépouilles. Si vivement peint que soit le tableau, Luc ne fait pas l'appli-

θεοῦ ; mais cette explication est contestable. Le fait tend à prouver que les vv. 27-28 ne sont pas de la source primitive où on lisait régulièrement : « Le royaume *des cieux*. »

1. ὁ ἰσχυρός.

2. V. 22. ἐπὶ δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν (D a simplement : ἰσχυρότερος ἐπέλθῃ), ... καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ (Domet αὐτοῦ) διαδίδωσιν. Il s'agit du butin trouvé chez le fort, non précisément du butin que le fort a ramassé.



cation de la comparaison, parce qu'il l'entend en allégorique. Pour lui aussi le fort est Satan, le plus fort Jésus ; les armes sont les démons que Jésus chasse tous, ce qui anéantit le règne de Satan ; quant à la distribution du butin pris sur Satan, c'est un trait emprunté par l'évangéliste à Isaïe <sup>1</sup>. Les trois Synoptiques ont donc introduit dans la comparaison l'idée qui était dans l'application, à savoir le triomphe de Jésus sur Satan. C'est grâce à l'interprétation allégorique de la comparaison du fort que la suite du discours peut s'y rattacher plus ou moins naturellement.

MATTH. XII, 30. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »      LUC, XI, 23. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ; et qui n'amasse pas avec moi dissipe. »

Comme cette pensée, étrangère à Marc, se trouve à la même place dans les deux Évangiles, on peut croire qu'elle y était déjà dans leur source commune. La réflexion ne convient qu'à Jésus et à sa situation à l'égard des Juifs ; du moins ce ne serait pas une vérité dans la bouche du premier venu <sup>2</sup>. Les évangélistes entendent que les calomniateurs de Jésus, ceux qui ne veulent pas croire en lui, qui ne savent pas reconnaître en lui le vainqueur de Satan, sont nécessairement amenés à le combattre et se constituent ses ennemis. L'œuvre évangélique étant conçue comme une moisson faite ou à faire, l'opposition au Christ, ou simplement la propagande religieuse entreprise en dehors de lui est comparée à l'acte de celui qui disperse le grain au lieu de le recueillir. Il s'agit d'un point au sujet duquel on ne peut rester neutre : Jésus vient-il de Dieu ou non ? Dans les conditions où il se présente, il ne peut venir que de Dieu.

1. LIII, 12. MATTH. 29 se rapproche d'Is. XLIX, 24.

2. JÜLICHER, II, 233.

Mais on nie sa mission par le seul fait qu'on ne la reconnaît pas ; l'abstention ou l'indécision équivalent, en pareille matière, à la négation et à l'hostilité. Si juste que soit l'idée, elle paraît un peu froide dans ce discours où la polémique prend un ton assez vif, et elle n'était pas de nature à toucher grandement les pharisiens qui ne tenaient pas à être pour Jésus. Elle peut très bien n'être pas ici dans son cadre originel et avoir été formulée dans une autre occasion.

De tout temps les commentateurs ont été frappés de l'espèce de contradiction qui existe entre cette sentence et ce qu'on lit dans Marc <sup>1</sup> : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » On dit volontiers, comme il est vrai, que les deux paroles peuvent se justifier à des points de vue différents, en raison de leur application, qui n'est pas la même, et des circonstances où elles ont été respectivement prononcées. Luc, qui les rapporte toutes les deux, a dû penser ainsi. Mais tel n'était peut-être pas l'avis de Matthieu, qui ne rapporte que la première. En réalité, la seconde parole, avec l'anecdote qu'elle termine, semble parallèle à ce qu'on vient de lire sur les exorcismes juifs. Si l'on admet que le second Évangile est primitif en tout, l'on pourra supposer que la question intercalée : « Au nom de qui vos fils chassent-ils les démons ? » s'inspire du récit de Marc <sup>2</sup> et vient d'un rédacteur qui voulait en tirer parti sans le reproduire : ne serait-ce pas le même rédacteur qui aurait cru devoir retourner la sentence : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », en : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » ? L'addition d'un membre parallèle : « Qui n'amasse pas avec moi dissipe », prouverait d'autant moins contre cette hypothèse que l'image n'était pas

1. IX, 40.

2. IX, 38-39 (Luc, IX, 49-50).

difficile à trouver <sup>1</sup> et que le parallélisme n'est pas autrement réussi. Il y aurait une rectification du texte de Marc en vue des rapports existant alors entre le judaïsme et le christianisme. Les « fils » des pharisiens seraient toujours des exorcistes juifs, mais ce pourraient être des exorcistes qui chassaient les démons au nom de Jésus sans se faire chrétiens <sup>2</sup> ; dans ce cas, ils seraient dits juges de leurs frères au dernier jour par imitation de ce qu'on lit des Ninivites et de la reine de Saba <sup>3</sup>. Une discussion plus attentive du récit de Marc, on le verra plus loin, semble favoriser l'hypothèse contraire, au moins pour ce qui regarde la teneur primitive de la sentence, car l'argument tiré des exorcismes juifs pourrait, en effet, avoir été inspiré par ce que Marc raconte de l'exorciste étranger.

Il est probable que la source ancienne des discours du Seigneur amenait après les deux comparaisons du royaume divisé et du guerrier vaincu la sentence concernant le péché contre le Saint-Esprit, si toutefois ce n'est pas Marc qui lui a le premier donné cette place, puis la description du démon chassé qui revient avec sept autres. Marc aura laissé tomber cette description où il ne se retrouvait peut-être pas plus facilement que l'exégète moderne, et il en aura gardé l'écho dans la remarque : « Parce qu'ils disaient : Il a un esprit impur <sup>4</sup> ». Un rédacteur travaillant sur la source primitive aura exploité dans le discours l'anecdote de l'exorciste, par manière de question intercalée entre les deux comparaisons ; il aura retourné la sentence finale de l'anecdote pour la mettre entre la comparaison du fort et la parole concernant le péché contre le Saint-Esprit, comme elle est encore dans

1. Cf. MATTH. XXV, 24, 27.

2. Cas analogues à MARC, IX, 38-40, *supr. cit.*, et ACT. XIX, 13-17.

3. MATTH. XII, 41-42 ; LUC, XI, 31-32.

4. V. 30.



Matthieu ; ou plutôt la sentence, primitivement indépendante : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », venait déjà dans la source à la place que lui donne Matthieu, et Marc l'aura omise avec intention. Luc, ayant jugé bon de transposer la parole relative au péché contre le Saint-Esprit, aura voulu relier à la sentence omise par Marc la description du démon qui revient, parce qu'il y voyait sans doute figuré le sort de celui qui ne s'attache pas entièrement à Jésus, après avoir pris quelque intérêt à sa parole et en avoir recueilli quelque fruit.

MARC, III, 28. « Je vous dis en vérité que tous les péchés seront pardonnés aux fils des hommes, ainsi que tous les blasphèmes qu'ils auront proférés ; 29. et celui qui aura blasphémé contre l'Esprit saint, n'aura jamais de pardon, mais il sera punissable d'une faute éternelle. » 30. Parce qu'ils avaient dit : « Il a un esprit impur. »

MATTH. XII, 31. « C'est pourquoi je vous dis : « Tout péché et blasphème seront pardonnés aux hommes ; mais le blasphème de l'Esprit ne sera point pardonné. 32. Et si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera pardonnée ; mais à celui qui parlera contre l'Esprit saint, il ne sera pardonné ni en ce monde ni en l'autre. »

LUC, XII, 10. « Et quiconque dit une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais à qui blasphème contre le Saint Esprit il ne sera point pardonné. »

Marc et Matthieu ont considéré la calomnie soulevée contre Jésus à propos de l'expulsion des démons comme un blasphème contre le Saint-Esprit, par la puissance duquel Jésus chassait les mauvais esprits. Mais le rapport des textes donne lieu à un problème, difficile à résoudre, touchant la forme de la sentence qui doit être primitive. Selon Marc, tout blasphème est rémissible moyennant pénitence, excepté le blasphème contre l'Esprit saint ; mais ce dernier blasphème, dans la pensée de l'évangéliste, est précisément ce que les scribes ont dit de Jésus :

« Il a Beelzeboul ; il a un esprit impur. » Matthieu reproduit d'abord ce qu'on lit dans Marc ; puis il reprend une autre forme de la même sentence, qui se trouve être celle que Luc donne dans un autre contexte où il est dit qu'une parole contre le Fils de l'homme, c'est-à-dire contre Jésus lui-même, pourra être pardonnée, mais qu'une parole contre l'Esprit saint ne le sera jamais.

La leçon de Luc et le texte composite de Matthieu permettent d'affirmer que la source commune des deux Évangiles déclarait péché rémissible le blasphème contre le Fils de l'homme, tandis que Marc regarde comme irrémissible ce blasphème, qui pour lui est le blasphème contre l'Esprit Saint. Marc a-t-il craint de paraître favoriser le blasphème contre Jésus, et ses « fils des hommes » sont-ils un écho du « Fils de l'homme »<sup>1</sup> ? Ou bien la source de Matthieu et de Luc aurait-elle compris du Fils de l'homme Jésus ce qui était dit des fils des hommes ou du « fils d'homme » en général<sup>2</sup> ? Beaucoup jugent cette dernière hypothèse invraisemblable, parce qu'on aurait hésité à faire du blasphème contre Jésus un péché rémissible si la tradition n'avait pas été claire sur ce point. Cependant la force de l'argument sera beaucoup diminuée si l'on observe que la distinction introduite entre le Fils de l'homme et l'Esprit paraît avoir un caractère théologique, en ce qu'elle oppose pour ainsi dire l'humanité du Sauveur à sa divinité, l'extérieur de son activité au principe surnaturel de ses œuvres. Une pareille distinction se comprend mieux chez les évangélistes que dans la bouche de Jésus. Il est donc tout à fait possible que Jésus ait dit : parler contre un homme, « un fils d'homme », est faute pardonnable, blasphémer l'esprit

1. SCHMIEDEL, *E. B.* II, 1848.

2. DALMAN, *Worte Jesu*, I, 209.

divin est un péché sans rémission. L'emploi du mot « fils d'homme » prêtait à équivoque; Marc évite l'inconvénient au moyen d'une paraphrase; la version dont dépendent Matthieu et Luc identifie le « fils d'homme » à Jésus, mais n'y trouve pas de difficulté parce qu'elle distingue la parole injurieuse à Jésus homme de la parole injurieuse à l'esprit divin qui est en lui. Et la distinction, bien que probablement étrangère au discours du Sauveur, ne fausse pas sa pensée. Si l'on préfère cette hypothèse, on devra supposer aussi que les trois évangélistes, et non seulement Luc, ont reproduit cette parole hors de son contexte primitif; car, dans la circonstance indiquée par Marc et par Matthieu, c'est un propos fâcheux pour Jésus qui se trouve être un blasphème contre l'Esprit, et le Sauveur paraîtrait excuser ses adversaires en disant qu'un blasphème contre lui-même sera pardonné. Mais en quelque occasion que Jésus ait parlé de blasphème contre l'Esprit, il a dû avoir en vue ses propres œuvres, et l'expulsion des mauvais esprits étant celle qui convenait le mieux pour cette déclaration, la combinaison des deux premiers Évangiles doit avoir le genre et le degré de vérité souhaitables en pareille matière. Quand même la déclaration aurait été formulée à propos d'autres miracles, il ne serait toujours pas naturel que Jésus la fit valoir par une distinction entre sa personne et son œuvre. Il est donc probable que Marc a retenu l'idée primitive de la sentence, tout en la développant et en affirmant des péchés en général ce qui avait été dit seulement des paroles. La remarque finale, qui montre le rapport du discours de Jésus avec l'accusation des scribes, lui appartient en propre; mais on peut l'expliquer autrement que par l'intention formelle d'identifier le blasphème contre Jésus au blasphème de l'Esprit et de corriger ainsi la distinction établie dans Matthieu. Au lieu de dire simplement que le péché contre l'Esprit ne sera jamais par-



donné<sup>1</sup>, le premier Évangile décompose l'avenir en ses deux parties, le temps et l'éternité : ni dans la vie présente ni dans la vie future le péché contre l'Esprit-Saint ne sera pardonné<sup>2</sup>. L'impossibilité de pardon est absolue en ce sens, que l'endurcissement de ceux qui pèchent contre l'Esprit saint est prédestiné à un châtiement certain et inévitable. Les chances morales d'une conversion ne sont pas envisagées ; on les tient d'ailleurs pour si précaires qu'elles n'entrent pas en compte.

MATTH. XII, 33. « Ou faites l'arbre bon et son fruit bon, ou faites l'arbre mauvais et son fruit mauvais ; car c'est au fruit qu'on connaît l'arbre. 34. Race de vipères, comment pourriez-vous dire de bonnes choses, étant mauvais ? Car la bouche parle de l'abondance du cœur. 35. L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor. 36. Et je vous dis que de toute parole oiseuse que les hommes auront prononcée ils rendront compte au jour du jugement ; 37. car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et d'après tes paroles que tu seras condamné. »

Le rédacteur du premier Évangile ajoute à ces considérations sur le blasphème contre l'Esprit saint une pensée qui peut s'adapter au présent discours, mais qui a dû être d'abord gardée à part. Elle concerne les paroles bonnes ou mauvaises, en tant que fruit du cœur, moyen de connaître les hommes, et matière de jugement divin. Matthieu ou la source dont il dépend auront voulu donner un enseignement complet sur les paroles. La comparaison de l'arbre et du fruit s'applique ici au cœur et au langage. On l'a déjà rencontrée dans le discours sur la montagne<sup>3</sup>. Certains détails qui ont l'air de retouches et

1. MARC, 29. ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα. ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

2. MATTH. 32. ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Développement de MARC, 29. εἰς τὸν αἰῶνα (cf. DALMAN, I, 130). LUC, XII, 10. τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

3. VII, 16-20.

qui servent à relier ce passage au contexte s'expliquent peut-être mieux si l'évangéliste a fait une transposition. Ainsi l'impératif : « faites l'arbre bon <sup>1</sup> », est destiné à montrer que le discours s'adresse aux pharisiens, et l'apostrophe : « Race de vipères, comment pouvez-vous dire de bonnes choses étant mauvais », procède de la même intention. Mais la locution : « *faites* l'arbre bon » n'est pas très naturelle ; elle s'entend d'un jugement que l'orateur imposerait à ses auditeurs, et l'évangéliste aurait pu aussi bien écrire : « dites l'arbre bon » ; mais le verbe « faire » vient sans doute de la source, où on lisait : « l'arbre bon *fait* de bon fruit <sup>2</sup> ». De même l'apostrophe, qui veut relever cette seconde partie du discours au ton de la première et qui l'a exégéré en voulant l'égaliser, se trahit comme un complément rédactionnel. La suite naturelle de l'instruction est celle qu'on trouve dans Luc <sup>3</sup>.

En tenant compte seulement de ce qui précède, on pourrait croire que Jésus, continuant son argumentation contre les pharisiens, leur reproche de n'être pas logiques, parce qu'ils porteraient sur sa personne un jugement qui serait en contradiction avec la bonté de ses œuvres ; mais cette explication est écartée par l'ensemble du contexte, les pharisiens n'admettant pas que les œuvres de Jésus vaillent mieux que sa personne. L'argument, d'ailleurs, serait trop abstrait et subtil. Ce sont les pharisiens eux-mêmes qui sont visés dès l'abord. Si l'arbre est bon, le fruit est bon ; mais les ennemis de Jésus ne peuvent donner de bons discours, émettre des jugements conformes à la vérité, à la justice et à la charité, parce que leur cœur est mauvais. Ce sens résulte très claire-

1. V. 33, ἡ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν..., ἡ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν κατλ.

2. Cf. VII, 17-19, *supr. cit.*

3. VI, 43-45.

ment de l'apostrophe où Jésus déclare aux pharisiens qu'ils sont incapables d'une bonne parole. La sentence générale : « car la bouche parle de l'abondance du cœur », sert à fortifier cette assertion ; mais primitivement c'était la conclusion de ce qui est dit sur le trésor du cœur, d'où sortent le bien et le mal.

Cet enseignement touchant les paroles se complète par une déclaration sur le compte que les hommes rendront à Dieu de leurs discours au jour du jugement, soit que Matthieu l'ait trouvée telle dans la source, soit qu'il l'ait prise ailleurs ou tirée de son propre fond. Le défaut de parallèle dans Luc n'est pas un argument décisif en faveur de la dernière hypothèse, attendu que la sentence concernant la parole inutile a pu être omise comme embarrassante ou obscure. D'après la signification ordinaire du mot, les paroles « inutiles »<sup>1</sup> seraient celles qui, n'étant justifiées par aucune raison morale, sont de nul fruit pour qui les dit et qui les entend ; on en rendrait compte au tribunal de Dieu, parce que toute parole représente une pensée, un mouvement de l'âme. Cette idée paraît avoir été celle de l'évangéliste ; mais on peut douter que ce soit le sens primitif de la sentence et la pensée de Jésus. Déjà quelques anciens ont entendu « inutile » au sens de mauvais<sup>2</sup>, et l'on a depuis longtemps soupçonné derrière la formule grecque une locution sémitique où « parole vaine » équivalait à parole blasphématoire ou injurieuse<sup>3</sup>. Cette conjecture est très

1. V. 36. πᾶν ῥῆμα ἄργόν.

2. Cf. RESCH. *Paralleletexte*, II, 143. MALDONAT, I, 257 : Solus Theophylactus et Euthymius calumniatorium et falsum interpretantur, quod aliquos etiam vetustiores auctores dixisse Chrysostomus affirmat. Suspicio ego hebraice scriptum fuisse מַדְבָּר, quod et frustra et mendax atque calumniatorium significare potest. »

3. NESTLE, *Marginalien* 50, et *Philologia sacra*, 58 (ap. JÜLICHER II, 126) compare ECCLI. xxiii, 15, où le syriaque emploie le mot בטל là où le grec a λόγοι ὀνειδισμοῦ. On peut soupçonner quelque affinité d'origine entre ce passage de Matthieu et v, 22.



probable, et par conséquent l'authenticité substantielle du passage. Mais la parole peut être authentique et avoir été trouvée par l'évangéliste dans le même contexte que les précédentes, sans avoir été dite pour cela dans la même occasion. La liaison avec les sentences de l'arbre et du trésor intérieur ne se fait pas très naturellement ; il est possible aussi que l'évangéliste ait connu isolée la sentence concernant le jugement des paroles injurieuses, et qu'il en ait fait, en la développant, la conclusion menaçante de la réponse de Jésus aux calomnies des pharisiens. En disant que l'homme sera déclaré juste ou coupable d'après ses paroles, Matthieu n'entend pas exclure les actes comme matière du jugement divin ; mais il ne parle que des paroles parce que les remarques antérieures n'ont pas d'autre objet <sup>1</sup>. Cette manière de représenter le jugement n'en a pas moins quelque chose d'artificiel, et l'on peut soupçonner ici qu'une sentence traditionnelle reçoit une application différente de sa signification première <sup>2</sup>.

MATTH. XII. 43. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et il n'en trouve pas ; 44. alors il dit : Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. Et venant, il la trouve libre, nettoyée et ornée. 45. Alors il va prendre avec lui sept autres esprits plus méchants que lui-même ; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. Ainsi en sera-t-il de cette génération mauvaise. »

LUC, XI, 24. « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il parcourt des lieux arides, cherchant un repos, et, n'en trouvant pas, il dit : Je retournerai à ma maison, d'où je suis parti. 25. Et venant, il la trouve nettoyée et ornée. Alors il va prendre sept autres esprits plus méchants que lui-même ; et entrant, ils y demeurent. Et la fin de cet homme devient pire que le commencement. »

Matthieu a vu dans cette description une parabole dont l'application concernait les Juifs : il en serait des contem-

1. HOLTZMANN, 244.

2. Cf. LUC, XIX, 22.

porains de Jésus comme d'un possédé qui, provisoirement débarrassé de son démon, retomberait bientôt dans un état pire, avec huit démons qui se fixeraient définitivement en lui. Poussant l'application de la parabole en allégorie, les commentateurs se sont demandé à quelle époque on peut dire que le peuple juif a été soustrait à l'influence diabolique, et les uns remontent jusqu'à Moïse, ou seulement aux prophètes, à la captivité; d'autres s'arrêtent à la prédication de Jean et aux débuts de l'Évangile<sup>1</sup>. On a cherché aussi, fort inutilement, une signification aux autres détails du tableau. L'évangéliste s'en tenait à la comparaison, et c'est lui-même qui la fait, la proposition finale : « Ainsi en sera-t il de cette génération mauvaise<sup>2</sup> », qui manque dans Luc, ayant été certainement ajoutée par Matthieu afin de rattacher ce morceau à la menace contenue dans les paroles concernant Jonas et la reine de Saba. Cette interprétation est défectueuse; car, si l'on voit bien une correspondance quelconque entre l'irréremédiable incrédulité des Juifs, qui seront accablés, au jugement dernier, par le témoignage des Ninivites pénitents ou celui de la reine de Saba, et la situation de l'homme abandonné sans ressource aux démons qui le possèdent, le texte et l'histoire de l'exégèse montrent assez clairement que la guérison provisoire du possédé n'a aucun parallèle. Cette adaptation boiteuse a chance de ne pas représenter le sens primitif du discours.

Luc reproduit le fragment comme il l'a trouvé dans la source, mais il le donne avant la réponse aux demandeurs de signe. On peut croire qu'il n'a pas fait de transposition et que la source donnait ce récit de possession après la réponse de Jésus à ceux qui l'accusaient

1. Cf. MALDONAT, I, 260-261.

2. V. 45. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταυτῇ τῇ πονηρᾷ. Cf. v. 39. γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιγλὴς.

d'être lui-même possédé. Le rapprochement ne se fondait pas sur la coordination logique des deux morceaux, mais sur ce que, dans tous les deux, il était parlé de possession. Dans le troisième Évangile, ou tout au moins dans sa source immédiate, après la parole : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », l'idée sous-entendue paraît être que quiconque ne s'attache pas entièrement à Jésus devient son ennemi et tombe dans la réprobation finale, nonobstant l'intérêt qu'il a pu prendre à sa parole et le fruit qu'il a pu en tirer provisoirement, tout comme un possédé qui, momentanément délivré, retombe au pouvoir de démons plus méchants que le premier. Cette idée semble ressortir aussi de la parole que Luc a voulu amener ensuite : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique ». S'il avait voulu signifier que les exorcismes juifs ne produisaient pas de guérison durable<sup>1</sup>, il aurait négligé de dire le principal de sa pensée<sup>2</sup>.

Mais la description de la rechute est à considérer en elle-même, indépendamment de toute combinaison rédactionnelle, et rien absolument ne justifie une interprétation métaphorique. L'idée morale de la rechute dans le péché n'y est pas plus représentée que les destinées d'Israël. Pas un seul trait ne signifie la domination du péché sur l'âme coupable, et il importe peu que la possession corporelle soit conçue, jusqu'à un certain point, comme la conséquence de la possession spirituelle. On ne voit pas bien quel rapport il y aurait entre la maison nettoyée et le tempérament moral d'un pécheur, non plus qu'entre l'expulsion du démon et l'impression produite sur les Juifs par Jean-Baptiste<sup>3</sup>. L'ensemble et les détails du récit ne

1. J. WEISS, *Lukas* (MEYER<sup>8</sup>), 473. B. WEISS, *E.* 357.

2. JÜLICHER, II, 238.

3. Relation admise par B. WEISS, *E.* 81.

reflètent que les conceptions populaires touchant la possession physique, d'où résulte l'aliénation mentale, et touchant les coutumes supposées des démons. Quand un esprit impur, chassé par la vertu de l'exorcisme, est sorti de l'homme <sup>1</sup> dont il avait fait sa demeure et son instrument, il se trouve comme au dépourvu, errant, il s'en va dans le désert, séjour originel et domicile régulier de ces êtres dangereux ; il y recherche une habitation commode et paisible <sup>2</sup>, et le désert, où il n'y a pas d'hommes, ne lui offre rien d'aussi avantageux que ce qu'il a quitté, la créature humaine où il avait pris son logement ; il s'en revient donc et il trouve son ancienne maison toute propre et parée <sup>3</sup>, Matthieu dit d'abord « libre » <sup>4</sup> ; la maison avait acquis toutes ces qualités par le fait de son absence ; en la voyant si avenante, il juge bon de ne pas y rentrer seul et il s'en va chercher sept esprits de sa sorte, mais plus méchants que lui ; tous ensemble s'installent dans le malheureux homme, plus à plaindre maintenant qu'il n'était pour commencer, quand il n'avait qu'un démon <sup>5</sup>. Celui-ci a raisonné son intérêt tout comme l'aurait fait un homme, et il a comparé sa situation au désert avec celle qu'il avait dans le possédé ; s'il prend des compagnons, ce n'est pas précisément pour le plaisir de la société, ni pour faire plus de mal avec leur concours, mais pour se mieux garantir contre une nouvelle expulsion <sup>6</sup>. L'homme, en effet, est ainsi livré à cette troupe ennemie sans espoir de délivrance ; car la question n'est pas de savoir si Dieu pourrait la chasser ; le fait est qu'on ne la chassera pas.

1. Cf. LUC, VIII, 2.

2. ἀνάπαυσιν (בְּנוֹחָה).

3. LUC, 25. σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.

4. V. 30. σχολάζοντα.

5. MATTH. 45 (LUC, 26). καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. Imité II PIER. II, 20.

6. JÜLICHER, II, 235.



On conçoit que, de tout temps, les commentateurs se soient efforcés de trouver à ce récit un autre sens que celui qui résulte naturellement de la lettre. Cependant il ne s'agit que d'un possédé, non du peuple juif ou d'un homme pécheur ; ce possédé a été délivré de son démon ; mais, comme le démon se trouvait mieux chez lui qu'au désert, il y est revenu en force ; et le possédé, au lieu de l'être simplement, l'est à la huitième puissance. L'homme est entièrement passif dans cette affaire ; le départ de son démon l'avait délivré, mais cela ne veut pas dire qu'il fût devenu juste et pieux ; le retour de son démon l'ac-cable, mais cela ne signifie pas qu'il ait souhaité ce retour ou qu'il l'ait préparé par ses péchés. Jésus ne dit rien de sa conduite morale ; il parle uniquement de ce que le possédé souffre et de la façon dont le démon se comporte. Mais l'exemple est-il particulier ou exceptionnel, non ordinaire<sup>1</sup> ? Rien ne le fait supposer, les termes étant généraux, et le Sauveur disant ce qui arrive à l'homme par le fait des démons, non ce qui est arrivé à un individu par le fait d'un démon. D'autre part, il est inconcevable que Jésus ait entendu formuler une loi absolue, puisqu'il se serait condamné lui-même en constatant que le résultat fatal des guérisons faites par lui était une rechute plus grave<sup>2</sup>. Comme il n'établit aucune distinction entre les possédés délivrés par lui et ceux qui auraient pu être délivrés par d'autres, c'est du côté des possédés qu'il faut chercher le complément d'une assertion qui ne peut avoir été aussi

1. JÜLICHER, II, 236, le soutient, en s'appuyant sur MATTH. 28 ; mais, supposé que ce verset représente une parole de Jésus, il serait bien risqué d'en tirer argument pour l'interprétation d'une autre parole dite dans des circonstances différentes. La formule : *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου*, est aussi générale que possible. Jésus ne dit nullement que, si un démon chassé en ramène sept autres, la situation est pire, il dit *que* le démon revient.

2. C'est ce qui paraît incontestable dans l'argumentation de Jülicher, n. 1.

inconditionnelle qu'elle le paraît. Celui-là seulement sera garanti contre le retour du démon et des démons qui recevra la parole et s'attachera à celui qui est plus fort que Satan <sup>1</sup>. Sinon rien ne le protège contre son ennemi. Par là Jésus pouvait tout à la fois expliquer la rechute de certains malades qu'il avait guéris et maintenir qu'il chassait les démons par la vertu de Dieu. Mais il a pu dire, il semble avoir affirmé nettement que l'exorcisme n'avait pas d'effets durables et qu'il était plutôt nuisible à ceux qui, débarrassés de leur démon, laissaient leur maison vide et ne la remplissaient pas d'esprit saint. La place reste libre et le démon y reviendra. Le discours n'aurait pas grande signification si le danger de rechute plus grave était exceptionnel et n'existait pas pour tous ceux qui, une fois guéris, resteraient indifférents à l'Évangile que Jésus annonce.

L'incident de la femme qui loue la mère de Jésus, introduit par Luc entre ce morceau et la déclaration relative au signe de Jonas, est parallèle à ce qu'on lit dans Marc <sup>2</sup>, dans Matthieu <sup>3</sup> et dans un autre endroit du troisième Évangile <sup>4</sup>, touchant la mère et les frères du Sauveur qui demandent à le voir.

1. JÜLICHER, II, 239.

2. III, 31-35.

3. XII, 46-50.

4. VIII, 19-21.



## LE MESSAGE DE JEAN-BAPTISTE

MATTH. XI, 2-19. LUC VII, 18-35

Après la guérison du fils du centurion, Matthieu raconte celle de la belle-mère de Pierre et plusieurs autres faits que Marc et Luc ont déjà signalés ou qu'ils rapporteront plus tard. Bien que les rapports chronologiques soient partout assez incertains, l'ordre de Matthieu est ici particulièrement artificiel; celui de Luc est fondé sur Marc, le rédacteur du troisième Évangile introduisant le message de Jean-Baptiste après l'histoire du centurion et subordonnant à ce message l'histoire du jeune homme de Naïn. Matthieu ne pouvait placer l'incident si près du discours sur la montagne, quand il n'avait raconté encore que deux miracles. Il l'a renvoyé après la mission des apôtres, tandis que, dans Marc et dans Luc, c'est le récit de la mort de Jean qui suit cette mission. La substitution ne doit pas être accidentelle : Marc n'ayant pas le message, Matthieu a mis cet incident à la place que le second Évangile assigne à la mort; puis il a rattaché la mort de Jean à l'affaire de Nazareth, qui précède dans Marc le discours de mission. Ces transpositions ne font que brouiller la perspective, attendu que la mort et par conséquent le message de Jean sont antérieurs à la mission des apôtres.

MATTH. XI, 2. Et Jean, ayant entendu parler, dans la prison, des œuvres du Christ, lui envoya 3. dire par ses disciples : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-

LUC, VII, 18. Et les disciples de Jean lui annoncèrent tout cela; et ayant appelé deux de ses disciples, Jean 19. envoya dire au Seigneur : « Es-tu celui qui vient,



nous un autre ? » 4. Et Jésus, répondant, leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : 5. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 6. Et bienheureux celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

ou en attendrons-nous un autre ? » 20. Et les hommes, étant venus le trouver, dirent : « Jean le Baptiste nous a envoyés vers toi, disant : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » 21. A cette heure, il guérissait beaucoup de gens de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et il donnait la vue à plusieurs aveugles. 22. Et répondant, il leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 23. Et bienheureux celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

Le préambule de Matthieu doit reproduire plus exactement que celui de Luc la donnée de la source, qui expliquait simplement le message de Jean par la connaissance qui lui était venue de la renommée de Jésus<sup>1</sup>. Luc, préoccupé de rattacher le message aux faits qu'il vient de raconter, surtout au miracle de Naïn, exploite la mention des disciples et commence par dire, selon la vraisemblance, que c'étaient les disciples mêmes du Baptiste qui lui avaient raconté les miracles du Sauveur ; après quoi il fait désigner par Jean deux messagers qui devront aller demander à Jésus s'il est le Messie. Le dédoublement de la donnée primitive est sensible en ce que la première indication n'est pas en harmonie parfaite avec la seconde, d'où elle a été déduite. Quant au nombre des envoyés, il est difficile de dire pourquoi Luc

1. V. 2. ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. D (Sc.), τοῦ Ἰησοῦ.

le fixe à deux <sup>1</sup>, à moins que ce ne soit par imitation de ce que lui-même dira des disciples de Jésus <sup>2</sup>.

Les anciens commentateurs ont expliqué diversement le motif qui avait conduit Jean à interroger Jésus, et le sens de la question qu'il lui a posée. Beaucoup, s'autorisant du quatrième Évangile et même de Matthieu, ont pensé que le Précurseur n'avait pas besoin d'éclaircissement pour lui-même et qu'il envoyait ses propres disciples au Sauveur afin qu'il les instruisit. Telle n'est pas la réalité qui apparaît dans le récit de Matthieu et de Luc. Le rédacteur du premier Évangile ne se souvient pas que, selon lui <sup>3</sup>, Jean, avant de baptiser Jésus, le connaissait déjà comme étant le Messie; il reproduit, d'après la source qui lui est commune avec Luc, une série de textes d'où il ressort avec évidence que Jean n'a soupçonné que dans sa prison la mission du Sauveur, et que Jésus lui-même ne l'a jamais compté parmi ceux qui ont cru à l'Évangile. Toutes les subtilités de l'exégèse ne peuvent rien contre un témoignage aussi clair, qui permet d'apprécier à leur juste valeur, c'est-à-dire comme des conceptions théologiques et apologétiques, les déclarations que Matthieu et surtout l'auteur du quatrième Évangile ont fait faire à Jean-Baptiste touchant la personne et la mission de Jésus. La question qui se pose devant son esprit et qu'il fait adresser au Sauveur n'est

1. V. 18. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης 19. ἔπεμψεν κτλ. MATTH. 2. πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (N B C D; la leçon des anciens mss. lat. et de Ss. c. : « envoyant ses disciples » peut n'être qu'une traduction libre). Les mss. plus récents et le texte reçu lisent δύο pour διὰ, sans doute par l'influence de Luc. Mais on pourrait se demander si Luc lui-même n'a pas pris διὰ pour δύο. Le commencement du v. 18 se lit dans D : ἐν οἷς καὶ μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, ὃς καὶ ἀποκαλεσάμενος κτλ. Cf. XII, 1, où la même construction se rencontre (mais non dans D).

2. x, 1 (MARC, VI, 7).

3. Cf. III, 14.

pas un doute survenant après la foi, mais le premier soupçon qui s'éveille dans son esprit touchant le grand rôle qui pourrait appartenir au prédicateur de Nazareth. A plus forte raison sa question n'est-elle pas un artifice, d'ailleurs parfaitement inutile et inconcevable, pour transmettre ses disciples à Jésus. Il eût été plus simple et plus sûr de leur dire d'abord que Jésus était le Christ, comme fait Jean dans le quatrième Évangile. L'hypothèse d'un doute se produisant après coup, parce que la conduite du Christ ne répondait pas à l'idée que Jean s'était formée du règne messianique<sup>1</sup>, aurait dû s'exprimer autrement; elle est exclue par la teneur de la question et ne peut s'appuyer sur celle de la réponse; elle repose uniquement sur une autre conjecture, contredite par la tradition historique de l'Évangile, à savoir que Jean aurait reconnu Jésus en qualité de Messie avant de le baptiser, ou tout au moins à l'occasion de son baptême.

Jean est en prison, comme les trois Synoptiques l'ont dit plus haut<sup>2</sup>, et Josèphe<sup>3</sup> nous apprend qu'il était enfermé dans la forteresse de Machéro, à l'est de la mer Morte, sur les confins du désert d'Arabie. Sa captivité n'était pas très dure: Antipas ne semble pas avoir eu d'abord l'intention de le faire périr et craignait peut-être autant de froisser l'opinion populaire en le maltraitant que de le laisser en liberté<sup>4</sup>. Les bruits du dehors arrivaient jusqu'à lui, et ses disciples pouvaient obtenir la permission de le voir. C'est donc probablement par eux, comme Luc l'a supposé, qu'il connut la renommée de Jésus et les actions que l'on pouvait interpréter comme œuvres du Christ. D'autre part, l'attitude de Jésus ne

1. B. WEISS, *E.* 69.

2. MARC, I, 14; MATTH. IV, 12; LUC, III, 20.

3. *Ant.* XVIII, 5, 2.

4. Cf. MARC, VI, 20.

répondait guère à l'idée qu'on se faisait du roi messianique, et Jean se trouvait ainsi dans une grande perplexité d'esprit. Afin d'en sortir, s'il était possible, et de s'éclairer lui-même, il ne vit pas d'autre ressource que de s'adresser à Jésus. Les disciples ne sont, d'après le texte évangélique et en réalité, que des intermédiaires. La question est posée par le Précurseur et pour lui ; elle met très nettement Jésus en demeure de se prononcer sur la qualité qu'il s'attribue lui-même. Jean avait annoncé en quelque façon « celui qui vient », c'est-à-dire le Messie, objet des espérances israélites ; il avait prédit le grand jugement et l'avait déclaré prochain, disant que la cognée était à la racine de l'arbre ; il attendait toujours, avec une impatience que le temps et la captivité n'avaient pu qu'accroître ; il voulait savoir si le prophète galiléen était le grand envoyé ou bien encore un héraut du royaume céleste, qui le préparait sans l'amener<sup>1</sup>.

Posée en ces termes, la question du Baptiste n'avait pas chance d'obtenir une réponse directe, puisque Jésus ne croyait pas pouvoir encore et ne voulait pas déclarer sa qualité de Messie. En effet, la réponse du Sauveur est évasive, au moins dans la forme, et laisse à l'interrogateur toute la responsabilité du jugement qu'il croira devoir porter sur l'objet de sa demande. Matthieu a mis cette réponse en regard du message, sans s'arrêter au détail de la transmission. Luc qui n'a pas, comme lui, raconté auparavant une longue série de miracles variés par lesquels se trouve justifiée, au point de vue du narrateur, l'énumération que Jésus va faire de ses œuvres, a

1. σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν ; les termes de la question sont identiques dans ΜΑΤΘ. 3, et ΛΥΚ. 19, 20, si ce n'est que Luc remplace ἕτερον par ἄλλον (au moins dans le texte ordinaire, car « B L ont aussi ἕτερον dans Luc). Sur « celui qui vient », cf. HÉBR. x. 37. L'emploi du mot « venant » comme désignation messianique se rattachait à différents textes de l'Ancien Testament, surtout au Ps. cxviii. 26.



cru devoir raconter l'exécution du message, afin d'y rattacher une notice qu'il suppose indispensable et qu'il tire visiblement des paroles mêmes du Christ. Dans le moment où les envoyés du Baptiste arrivèrent, Jésus aurait été en train de faire une grande quantité de miracles, guérissant plusieurs malades et possédés, accordant la vue à de nombreux aveugles<sup>1</sup>. Le relief donné à ceux-ci tient à ce que les aveugles sont nommés d'abord dans la réponse du Sauveur. Il est clair que cette addition est surajoutée au texte de la source. Au point de vue littéraire, c'est une véritable interpolation. Et il n'est pas moins évident que, pour le fond, l'évangéliste ne puise pas ce renseignement dans une tradition quelconque, écrite ou orale, mais qu'il le suppose fourni par le discours de Jésus. Puisque le Sauveur dit aux messagers de raconter ce qu'ils ont vu et entendu, c'est donc qu'ils ont été témoins de certains miracles, et qu'ils en ont entendu raconter d'autres ; la première catégorie est la plus nombreuse ; elle comprend les guérisons d'aveugles, de malades et d'infirmes, qui correspondent plus ou moins aux lépreux et aux boiteux dont parle Jésus, de possédés, qui correspondent aux sourds-muets<sup>2</sup> ; restent seulement comme miracles connus par ouï-dire les résurrections de morts, l'évangéliste ayant pensé sans doute que Jésus n'avait jamais ressuscité plusieurs morts le même jour ; il n'aura pas voulu non plus insérer dans ce récit l'histoire du ressuscité de Naïn, ce qui aurait brisé tout à fait l'économie de la narration ; mais il l'a mise le plus près possible, de façon que ce miracle préliminaire complétât l'énumération de la notice. Histoire et notice attestent la même préoccu-

1. V. 21. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.

2. Cf. xi, 14.

pation : elles forment le commentaire que Luc a voulu donner à la réponse de Jésus. Matthieu a entendu cette réponse de la même façon, mais la combinaison rédactionnelle qu'il avait adoptée le dispensait d'y ajouter une glose explicative. Toujours est-il que les deux évangélistes ont interprété la réponse du Sauveur comme un appel aux miracles qu'il avait faits, sans égard particulier à ce qui semble avoir été pour Jésus le principal, à savoir l'évangélisation des pauvres.

Si l'on suit leur pensée, Jésus aurait attiré l'attention de Jean sur les faits qui avaient provoqué sa demande et lui aurait présenté les miracles comme des œuvres messianiques, se référant implicitement aux prophéties anciennes, surtout au passage d'Isaïe<sup>1</sup> : « Alors les yeux des aveugles se dessilleront, et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf, et la langue du muet prononcera des chants de joie. » Jésus aurait complété l'énumération pour l'adapter à ce qu'il a fait réellement, le prophète ne parlant pas de lépreux guéris ni de morts ressuscités. Il importe peu que les termes employés dans Isaïe soient symboliques ou non<sup>2</sup>, car la pensée de l'original ne fait pas loi pour son application dans la rédaction évangélique. Ni Matthieu ni Luc ne les entendent de miracles spirituels, mais de faits sensibles. L'évangélisation des pauvres, annoncée pareillement dans Isaïe<sup>3</sup>, serait le seul trait d'ordre moral que Jésus introduirait dans la définition de son œuvre présente. L'association d'idées n'est pas très naturelle, quand même on admettrait, ce qui est vrai dans une large mesure, que Matthieu et Luc ont regardé les miracles d'ordre physique comme symbole des fruits spirituels de

1. xxxv, 5-6,

2. On n'a aucune raison d'y voir de pures métaphores. Cf. DUHM, *Jesaia*<sup>2</sup>, 223 ; MARTI, 247.

3. LXI, 1.

l'Évangile. Ce mélange d'allégorie peut faire l'unité du discours dans la pensée des évangélistes ; il ne se conçoit guère au point de vue historique et dans la bouche de Jésus, qui aurait pu parler en termes métaphoriques de son œuvre spirituelle, mais non pas envelopper dans une allégorie peu intelligible l'idée qu'il voulait suggérer à Jean. Le Sauveur ferait entendre au Baptiste que le règne de Dieu ne consiste pas seulement dans le jugement général et dans le triomphe des justes, mais qu'il doit être inauguré, selon que les prophètes l'ont annoncé, par les œuvres, miracles et prédication aux pauvres, que Jean n'a pas su reconnaître pour des preuves du Christ. Le règne de Dieu serait arrivé dès maintenant, et il faudrait s'en remettre au Père céleste pour l'accomplissement final. Jean, comme tout autre, aurait tort de contester à Jésus la qualité de Messie, sous prétexte qu'il n'amène pas incontinent la plénitude du règne messianique.

Le sens de cette conclusion n'est pas douteux. C'est un avertissement donné à un homme trop préoccupé de la signification eschatologique du royaume : Jésus voudrait lui faire comprendre la réalité spirituelle, et néanmoins très messianique, de son action dans le présent. Mais le but même de la réponse invite à distinguer le sens que Jésus y a voulu mettre de celui que les évangélistes y ont trouvé. Que Jésus, à un moment quelconque de son ministère, se soit publiquement prévalu de ses miracles et qu'il ait allégué en témoignage de sa mission le grand nombre d'aveugles à qui il avait rendu la vue, de lépreux qu'il avait guéris, de morts qu'il avait ressuscités, c'est ce qui répugne autant à son attitude générale et à son caractère qu'à la réalité des faits. L'embarras des évangélistes en présence de l'assertion relative aux morts ressuscités éclaire d'un jour tout particulier l'état de la tradition historique. Matthieu s'est contenté du cas

raconté dans Marc ; Luc, supposant que ce fait était postérieur au message du Baptiste, en a cherché un autre et paraît avoir eu quelque peine à le découvrir. Les guérisons d'aveugles n'ont pas été non plus très nombreuses. Il est inconcevable que Jésus ait pu parler de pareils miracles comme étant les manifestations ordinaires de son activité. Ces prodiges ont été exceptionnels, et Jésus a fait ce qui dépendait de lui pour qu'on ne les divulguât point<sup>1</sup>. Comme il ne se portait pas de lui-même à faire des miracles, il n'a pas dû les étaler, bien moins encore a-t-il pu les exagérer en les présentant comme des actes messianiques et des manifestations évidentes du règne de Dieu. Sans doute, quand on l'accuse de chasser les démons par Beelzeboul, il sait que répondre<sup>2</sup> ; mais les guérisons de démoniaques sont des miracles d'un genre tout particulier, puisque l'Évangile les conçoit comme des faits d'ordre spirituel. Jésus lui-même y voit une manifestation de la puissance divine, mais non un signe comme les pharisiens en demandent ; et il est assez curieux qu'il n'en dise rien dans sa réponse à Jean. Ou bien cette réponse procède d'une tradition qui n'avait plus le sentiment juste soit de la place que les miracles avaient tenu dans le ministère de Jésus soit de la façon dont lui-même les avait envisagés ; ou bien l'on aura pris de bonne heure à la lettre les métaphores dont Jésus s'était servi pour décrire son activité spirituelle en s'inspirant d'Isaïe. Cette dernière hypothèse est de beaucoup la plus vraisemblable, puisque le texte de la réponse a préexisté aux combinaisons rédactionnelles que les évangélistes ont cru devoir adopter pour la justifier, et que la tradition primitive ne se serait pas suscitée d'embarras à elle-même en

1. Cf. MARC, v, 43 (LUC, VIII, 56). Il n'y a pas lieu d'alléguer en sens contraire la mise en scène du miracle de Naïm, qui est due à l'évangéliste.

2. Cf. MARC, III, 23-27 ; *supr.* pp. 11-19.



prêtant au Sauveur un discours qui aurait été en contradiction avec les faits connus. Le discours, si l'on fait abstraction du cadre préparé par les rédacteurs, peut s'entendre aisément des fruits spirituels de la prédication évangélique<sup>1</sup>, et la réponse faite à la question du Baptiste se trouve telle qu'on pouvait l'attendre de Jésus<sup>2</sup>. Le Sauveur a pu tenir le discours qui lui est attribué, en disant, conformément à Matthieu<sup>3</sup> : « Allez raconter à Jean ce que vous entendez et voyez. » Ce que les disciples du Baptiste peuvent en ce moment entendre et voir, ce n'est pas une profusion de miracles, mais comment Jésus enseigne, et l'effet de l'Évangile sur la masse qui suit le Sauveur, troupe de malheureux que l'on pouvait bien qualifier d'aveugles et de sourds, de boiteux et de lépreux, de morts à Dieu par le péché ; guéris de leurs infirmités spirituelles, ils prennent rang parmi les pauvres à qui le royaume est promis. La leçon de Luc<sup>4</sup> : « Allez raconter à Jean ce que vous avez vu et entendu », est secondaire par rapport à Matthieu. On la dirait conçue tout exprès pour éviter l'interprétation spirituelle qui est favorisée par le texte primitif ; du moins n'a-t-elle pas d'autre objet que d'accentuer la relation établie par l'évangéliste entre les paroles de Jésus et les miracles qu'il est censé avoir accomplis devant les messagers du Baptiste. Étant donné que le caractère tout moral de l'Évangile est précisément ce qui déconcertait Jean, il n'est pas surprenant que Jésus le lui présente comme la marque de sa vérité. La pensée du discours sera parfaitement une si l'on suppose que le

1. L'idée de mort spirituelle est dans MATH. VIII, 21 (LUC, IX, 59).

2. Cf. HOLTZMANN, 66 ; WELHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei* (Mt.), 53. Il est possible d'ailleurs que la série des termes métaphoriques se soit accrue dans la tradition sous l'influence d'Isaïe. D omet dans MATH. 5. καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν.

3. V. 4. πορευθέντες ἀπαγγεῖλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε.

4. V. 22. ἃ εἶδετε καὶ ἤκούσατε. Noter la transposition des deux verbes, et l'emploi de l'aoriste au lieu du présent.

Sauveur suggère à celui qui l'interroge une interprétation des prophéties qui s'accorde avec l'action que lui-même exerce ; et l'avertissement final se rattachera fort bien à l'ensemble de la réponse. Celui qui ne sait pas voir ce qui se passe, comment des aveugles viennent à jouir de la lumière, toutes les infirmités de l'âme à se guérir, de nombreux morts à ressusciter, celui-là peut demander si le royaume ne vient pas encore ; mais il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il ne s'aperçoit pas que le royaume arrive.

MATTH. XI. 7. Et comme ils s'en allaient, Jésus se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert ? Un roseau agité par le vent ? 8. Qu'êtes-vous donc allés voir ? Un homme vêtu mollement ? Ceux qui s'habillent de la sorte sont dans les maisons des rois. 9. Qu'êtes-vous donc allés voir ? Un prophète ? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 10. C'est celui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messenger, qui préparera la voie devant toi. » 11. Je vous (le) dis en vérité, parmi les enfants des femmes il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean le Baptiste ; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. 12. Et depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux est violenté, et des violents le dérobent. 13. Car tous les Prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean ; 14. et si vous voulez (le) prendre (ainsi), lui-même est Élie, qui doit venir. Qui a des oreilles entende ! »

LUC, VII, 24. Et quand les messagers de Jean furent partis, il se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert ? Un roseau agité par le vent ? 25. Qu'êtes-vous donc allés voir ? Un homme couvert de vêtements bien doux ? Mais ceux qui vivent en habits somptueux et dans la volupté sont dans les palais royaux. 26. Qu'êtes-vous donc allés voir ? Un prophète ? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 27. C'est lui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messenger, qui préparera la voie devant toi. » 28. Je vous (le) dis, parmi les enfants des femmes, il n'est pas de prophète plus grand que Jean ; mais le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui (xvi, 16. La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean : depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence). 29. Et tout le peuple, (l')ayant entendu, et les publicains ont rendu gloire à Dieu, ayant été baptisés du baptême de Jean ; 30. mais les pharisiens et les légistes ont anéanti le dessein de Dieu pour eux-mêmes, n'ayant pas été baptisés par lui. »

Les deux évangélistes reproduisent, après le message de Jean et la réponse de Jésus, un jugement, ou plutôt une série de jugements sur le Précurseur et sur son œuvre. La plupart de ces pensées devaient être groupées ainsi dans la source commune ; mais toutes n'ont pas été prononcées dans la même occasion, et elles n'ont pas été dites à propos du message de Jean. Dans l'arrangement actuel du récit, l'éloge du Baptiste semble destiné à corriger l'impression fâcheuse que pourrait donner l'épisode du message ; mais ce rapport est purement extérieur, les considérations sur le rôle de Jean et sa relation avec le royaume n'étant rien moins qu'une apologie. La sentence concernant Jean prophète et précurseur pourrait avoir été dite avant l'incident du message, dès les premiers temps de la prédication évangélique et de la captivité du Baptiste, tandis que l'appréciation générale sur la situation de Jean à l'égard du royaume semblerait plutôt avoir été formulée après sa mort. Rien n'empêche de voir dans tout cet ensemble un recueil de souvenirs relatifs à Jean ; les diverses appréciations du Sauveur auront été rattachées tout naturellement au fait du message, et l'indication : « Quand les messagers furent partis », ne serait qu'une transition dépourvue de fondement historique.

Ce que Jésus dit d'abord est sans liaison intime avec la démarche de Jean et n'a pas été conçu pour défendre le Précurseur contre des gens que sa question aurait scandalisés. Cette question a pu sembler choquante aux commentateurs, et déjà les évangélistes en ont été quelque peu étonnés ; mais elle ne devait pas surprendre, à moins que ce ne fût en un sens tout contraire, ceux qui l'ont entendue, puisque Jésus n'avait pas encore déclaré qu'il était le Messie, et qu'il ne le signifie même pas dans sa réponse à Jean, si ce n'est d'une façon indirecte, en tant que la présence du Messie peut être impliquée dans

l'avènement du royaume. Si le jugement dont il s'agit avait été prononcé en cette circonstance, Jésus aurait simplement pris occasion du message de Jean pour dire ce qu'il pensait de sa personne et de sa mission.

Le ton du discours est celui d'une conversation familière, mais très animée, où l'orateur pose des questions auxquelles il va répondre lui-même, afin de montrer ce que Jean n'est pas et surtout ce qu'il est. Ce qu'on allait voir au désert, ce n'était pas un roseau agité par le vent : il n'en manque pas au bord du Jourdain, et Jean était tout autre chose. Le Baptiste n'était pas un homme de volonté faible et changeante ; il savait ce qu'il voulait et ce qu'il faisait ; il suivait sa voie sans se laisser détourner ni arrêter par les raisons d'intérêt personnel et d'opportunité qui gouvernent généralement la conduite des hommes. Conclure de là que Jésus écarte le reproche de versatilité que l'on aurait pu adresser à Jean<sup>1</sup>, s'il avait réellement changé d'avis à propos du Sauveur, est singulièrement rétrécir et fausser le sens du texte. Jésus ne parle pas des opinions qui auraient pu se succéder dans l'esprit du Baptiste, mais de son caractère, de sa vie, de son rôle providentiel. Jean n'était pas non plus un individu efféminé, mollement vêtu, Luc ajoute : « faisant bonne chère », que l'on serait allé regarder par curiosité. L'homme que l'on cherchait avec tant d'empressement n'habitait pas un palais ; il vivait dans le désert, mal nourri, couvert d'une tunique en poil de chameau. Ce qu'on allait voir, c'était un prophète, un vrai prophète, ou pour mieux dire, un homme plus grand que tous les prophètes ; car les prophètes ont annoncé de loin l'avènement du royaume, et Jean est celui dont il a été écrit qu'il marcherait devant le Messie pour lui préparer la voie.

La citation de Malachie<sup>2</sup>, déjà rencontrée au commen-

1. B. WEISS, *E.* 70.

2. III, 1.

cement du second Évangile, est faite assez librement, à ce qu'il semble, d'après l'hébreu. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon messenger, et il préparera la voie devant moi : et aussitôt viendra dans son palais le maître que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez<sup>1</sup>. » Cette citation paraît faite de mémoire ; elle devait avoir dans la source la forme qu'elle a gardée dans Matthieu et dans Luc. On y applique à Jésus ce qui est dit de Dieu, et le messenger qui prépare la voie du Seigneur se trouve être Jean, précurseur de Jésus-Messie. On peut douter que Jésus lui-même ait corrigé ainsi le texte de Malachie. En réalité, Jean n'avait été que l'avant-coureur du royaume ; il était le héraut de Dieu plutôt que celui du Christ. En citant le texte dans sa teneur véritable, Jésus confirmait ce que Jean avait dit de sa propre mission ; mais il n'a pas dû présenter Jean comme ayant tenu vis-à-vis de lui le rôle de précurseur, puisqu'il se serait ainsi désigné lui-même en public, très expressément, comme le Messie, et que l'attitude de Jean ne justifiait pas cette assertion. La tradition a pu modifier le texte prophétique afin de rapporter à la personne du Sauveur ce qui avait été dit relativement au royaume ; peut-être même la citation vient-elle de la tradition et non de Jésus<sup>2</sup>.

1. Le « maître » ne peut être que Iahvé lui-même ; le « messenger de l'alliance » n'est pas précisément le Messie ; cette formule inusitée doit se rapporter aussi à Dieu, quoique l'application ne soit pas exempte de difficulté, ou bien à l'ange de la communauté israélite (cf. NOWACK, *Die k. Propheten*<sup>2</sup>, 439).

2. La citation de Malachie pourrait sembler intercalée dans le discours de Jésus (WENDT, ap. J. WEISS, 406), MATTH. 11 se rattachant sans difficulté à MATTH. 9. Rien de plus facile à expliquer que l'addition de la prophétie. On pourrait même supposer (J. WEISS, *loc. cit.*) qu'elle a été interpolée dans Luc d'après Matthieu, car D, au lieu de la présenter entre les vv. 26 et 28, rattache le v. 28 a (ὅτι οὐδεὶς μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης, Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ) au v. 26, amène la citation (v. 27) et la fait suivre de 28 b (λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὁ μικρότερος



Les propositions qui suivent, surtout celles qui regardent le rapport de Jean avec le royaume céleste, ont un caractère didactique et sont à interpréter par elles-mêmes plutôt que par leur contexte. La tradition paraît les avoir marquées de son empreinte. Le royaume des cieux y semble identifié à la société chrétienne, et l'on a remarqué que c'est seulement dans ce passage que Jésus appelle Jean « *le Baptiste* <sup>1</sup> ». La formule : « Depuis le temps de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant », convient assez peu dans la bouche du Christ, qui n'a pas survécu longtemps à Jean et qui n'a guère pu parler comme si le royaume durait depuis des années, puisque généralement il l'annonce comme à venir.

Toujours est-il que la mission providentielle de Jean fait de lui le plus grand des hommes qui ont paru jusqu'à son temps, et d'après Luc le plus grand des prophètes <sup>2</sup>. « Mais le plus petit dans le royaume est plus grand que lui. » Là est le mot capital du discours, et ce trait suffit à prouver que Jésus ne fait pas l'apologie de Jean-Baptiste ; il définit la mission du Précurseur par rapport au royaume des cieux. Si grand qu'ait été l'homme, si importante qu'ait

αὐτοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μέζων αὐτοῦ ἐστίν). Toutefois MATTH. 10 complète heureusement le v. 9, et un développement nouveau semble commencer avec le v. 11. Le mot προφήτης (D A etc., Ss.) paraît authentique dans Luc, 28, à lire : λέγω ὑμῖν, μέζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστίν ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ. L'addition de αὐτοῦ dans D, après μικρότερος tend peut-être à montrer le Christ dans ce plus petit qui est plus grand. Quoi qu'il en soit, l'omission de προφήτης, dans NB etc., doit être pour la conformation avec Matthieu. Luc le premier peut avoir eu scrupule d'écrire que Jean était plus grand que tous les enfants des femmes, attendu que Jésus lui-même est né d'une femme. Matthieu avait pu l'écrire, parce que le reste du discours montrait que Jean était le plus grand des hommes qui avaient paru avant le royaume. La transposition de Luc, xvi, 16, donnerait à penser que l'évangéliste craignait autant de faire Jean trop grand que de l'exclure formellement du royaume ; c'est pourquoi il se sera borné à le désigner comme un homme supérieur à tous les anciens prophètes.

1. WELLHAUSEN, 54; cf. WERNLE. *Die Reichsgotteshoffnung*, 44-45.

2. Cf. *supr.*, p. 48, n. 2.

été l'œuvre en tant que préparatoire au règne de Dieu, Jean est au-dessous de quiconque appartient au royaume. Plusieurs commentateurs anciens, ne voulant pas mettre le Précurseur hors du royaume, ont pensé que « le plus petit » était Jésus lui-même. Saint Jérôme <sup>1</sup> dit que Jean, comme tout autre juste vivant sur la terre, était moins grand qu'un saint jouissant du bonheur céleste. Mais le Christ est censé parler du royaume tel qu'il se réalise déjà par l'Évangile, on pourrait presque dire dans l'Église. Quiconque a reçu la parole, tous les pauvres qui ont cru à la bonne nouvelle, candidats au royaume et déjà ses membres, quoique moins grands que Jean par la valeur et l'action personnelles, sont plus grands que Jean par le rapport qui les unit à Dieu. Puisque Jean n'a pas adhéré, comme eux, d'une foi simple et entière à l'Évangile et n'y a pas reconnu le commencement du royaume céleste, il peut bien être le plus grand des hommes, et même celui de tous qui a le plus contribué à préparer la voie de Dieu; mais, restant en dehors du royaume, il n'est rien dans le royaume. Une telle assertion détone au milieu de l'harmonie que la tradition a voulu établir entre la prédication de Jean et celle de Jésus; mais elle n'en correspond pas moins au rapport historique de l'une et de l'autre, elle sert à l'éclairer, montrant à la fois l'impression profonde que Jean avait faite en son temps sur le Sauveur lui-même et sur ses disciples, et l'indépendance réciproque de Jésus et du Baptiste en ce qui regarde leurs ministères respectifs.

La sentence qu'on lit ensuite dans Matthieu n'est pas très claire, bien qu'elle soit probablement dans le contexte que lui donnait la source. Luc paraît l'avoir transposée et abrégée de propos délibéré, quoiqu'il ait dû retenir l'ordre primitif des deux idées qui la composent, à savoir

1. *In h. loc.*

l'aboutissement à Jean de l'ancienne économie prophétique et l'état violent où se trouve actuellement le royaume. De ces deux idées, la première se relie tout naturellement à ce qui a été dit sur l'infériorité de Jean à l'égard des membres du royaume. Matthieu aura renversé l'économie du passage afin d'amener à la fin l'identification de Jean avec Élie; consciemment ou non il adoucit l'antithèse que Jésus établissait entre Jean et le royaume. Il n'est pas étonnant que Jean soit au-dessous de quiconque appartient au royaume, puisque lui-même n'en est pas. Et en effet, la Loi et les Prophètes viennent jusqu'à Jean <sup>1</sup>; Matthieu dit: « ont prophétisé », il place même les Prophètes avant la Loi <sup>2</sup>, parce que toute l'Écriture lui apparaît comme un recueil de prédictions formelles ou typologiques; mais le sens primitif n'est pas précisément qu'il s'est fait jusqu'à Jean des prophéties que le royaume accomplit maintenant; il s'agit de deux économies qui se succèdent, celle de la préparation du royaume, qui atteint son point culminant dans la personne de Jean, et celle du royaume, qui commence avec la prédication de l'Évangile. « La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean; depuis, le royaume ». Aussitôt que Jean a été emprisonné, Jésus a prêché l'Évangile, et l'Évangile est déjà le royaume.

Mais sur cette idée qui ne semble pas avoir entièrement satisfait les évangélistes, puisqu'ils l'ont atténuée, Matthieu en ne marquant pas la succession du royaume à l'économie ancienne, Luc en disant: « le royaume de Dieu est annoncé <sup>3</sup> », se greffe la remarque touchant l'état du royaume; et cette remarque, où Luc a voulu voir la leçon principale du passage, pourrait avoir été com-

1. LUC, XVI, 16. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου.

2. V. 13. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.

3. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

prise diversement par les deux évangélistes. Elle ne semble avoir gardé son développement original que dans Matthieu. Luc n'en retient qu'une partie et paraît l'entendre de l'empressement avec lequel certains voudraient, pour ainsi dire, faire violence au royaume de Dieu en y prétendant sans en être dignes <sup>1</sup>, soit plutôt peut-être des violences exercées contre les disciples de l'Évangile. Le terme employé par Matthieu pour désigner les envahisseurs du royaume, « les violents <sup>2</sup> », serait assez mal choisi s'il s'agissait de faire valoir l'énergie que réclament la pénitence et le renoncement évangéliques; il ne conviendrait guère mieux pour qualifier l'impatience de ceux qui voudraient, comme Jean, voir tout de suite venir la fin du monde. Si l'on a en vue les gens qui entrent dans le royaume, on ne leur attribue pas

1. Le mot βιάζεται peut se prendre au moyen et signifier l'irruption dans le royaume (cf. Ex. xix, 24, LXX), ou au passif et marquer la pression exercée sur ceux qui entrent, d'après xiv, 23. Ce dernier sens est peu vraisemblable. Mais le premier peut s'entendre d'une irruption hostile ou d'un empressement vers le royaume; et cet empressement peut être conçu comme louable ou non. Aucune de ces trois interprétations n'est clairement exclue ni favorisée par le contexte. Comme l'évangéliste paraît vouloir combattre des gens qui ne comprendraient pas la véritable économie du salut, on peut choisir la dernière (cf. Luc, xiii, 24); mais Luc peut aussi bien avoir pensé aux persécutions subies par les chrétiens.

2. V. 12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. Les deux membres de ce v. se font équilibre; il n'y a pas lieu de supposer que le premier serait dédoublé du v. 13 (Luc, xvi, 16 a) et que le second doit équivaloir pour le sens à Luc, xvi, 16 b (WERNLE, *Synopt. Frage*, 66).

On pouvait lire dans la source, après MATTH. 7-9, 11 :

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου  
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται,  
καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

Venait peut-être ensuite MATTH. xxi, 28-33, que l'évangéliste aura transposé et remplacé ici par les vv. 14-15; suivait enfin la parabole de xi, 16-19.

les sentiments de Jean, qui reste en dehors. Aucune de ces interprétations ne s'adapte au texte de Matthieu, et l'on peut même se demander jusqu'à quel point la première correspond à la pensée de Luc.

D'après le premier Évangile, « depuis les jours de Jean-Baptiste », c'est-à-dire depuis le temps de sa prédication, qui a pris fin par sa captivité, temps qui paraît déjà fort éloigné, depuis l'époque où Jean annonçait la venue du règne de Dieu et où ce règne a commencé, « le royaume des cieux est violenté, et des violents le prennent ». La violence en question ne peut être une qualité du royaume, mais un inconvénient qu'il subit. Le sens le plus naturel des mots serait peut-être que le royaume est violenté par des ennemis qui ne songent pas à en profiter et qui le dérobent, non pour en faire leur bien, mais en tant qu'ils empêchent les croyants d'en voir la pleine réalisation <sup>1</sup>. Ce qui détourne les exégètes de cette interprétation, c'est qu'on ne voit pas comment le royaume pouvait subir une violence réelle ni comment Jésus pouvait le dire violenté quand sa prédication ne rencontrait aucune difficulté. Mais le Christ appréciait-il la situation du royaume comme les historiens modernes apprécient la situation du Christ ? Est-il invraisemblable que Jésus ait expliqué l'état précaire du royaume dans le présent, et le retardement de sa manifestation, par l'espèce de contrainte que le monde extérieur, la force publique, les autorités constituées, du seul fait de leur existence, ne laissaient pas d'exercer sur le mouvement évangélique ? N'a-t-il pas pu dire que les

1. Cf. DALMAN, 113-116. On ne peut fonder cette opinion sur l'araméen hypothétique auquel correspondrait notre texte grec. A plus forte raison ne doit-on pas alléguer en sens contraire l'hébreu de A. RESCH, III, 441. D'autres (*ap.* HOLTZMANN, 237) ont vu dans les « violents » les pharisiens (Hilgenfeld, Paul), ou les hérétiques (Pfleiderer).



puissants du monde volaient le royaume aux croyants, parce qu'ils mettaient provisoirement obstacle à l'avènement du règne de justice ? N'était-il pas dans la nature du royaume d'être parfait, et, s'il ne l'était pas dès le début, n'était-ce pas à raison des circonstances au milieu desquelles il avait dû commencer ? Mieux vaudrait encore peut-être se placer au point de vue des premiers chrétiens argumentant contre les Juifs, spécialement contre les sectateurs de Jean, et déclarant le royaume venu avec le Christ, mais entravé, comme la manifestation glorieuse du Sauveur lui-même, par la malice des hommes.

Si l'on ne veut pas que telle soit la pensée de l'évangéliste ni celle de Jésus, si l'on croit que ceux qui volent le royaume le prennent sans doute pour eux, rien ne faisant entendre que la manifestation du royaume soit retardée par l'espèce de contrainte qu'il subit, on pourra dire que les « violents » sont ceux qui adhèrent à l'Évangile ; mais ils ne sont pas définis ainsi pour être loués <sup>1</sup> ou blâmés <sup>2</sup> à raison de leur empressement. Jésus vise plutôt la qualité que les dispositions intérieures des personnes dont il parle. Le royaume est violenté parce que ce ne sont pas ceux qui semblaient y avoir droit et l'attendre qui s'en emparent <sup>3</sup> ; ce sont des conquérants d'aventure qui le prennent, publicains et pécheresses, et qui ont l'air de voler ce qui revenait à d'autres ; ainsi le royaume est comme au pillage. Cette hypothèse semblera probable si l'on admet que la parabole des Deux fils, avec application au judaïsme officiel et aux pécheurs qui formaient la

1. HOLTZMANN, *loc. cit.*, soit qu'il s'agisse des efforts méritoires de la pénitence (Keil) ou des sacrifices extraordinaires accomplis pour l'Évangile, et de la foi qui anticipe l'accomplissement du royaume (Baldensperger, Wendt).

2. B. WEISS, *E.* 71, disposition des zélotes qui voudraient amener par la force la réalisation du royaume.

3. Cf. *supr.*, p. 52, n. 2.

clientèle de l'Évangile, s'est lue d'abord en cet endroit. Mais la question est de savoir si la sentence sur les rapports de Jean avec le royaume et la parabole des Deux fils ont la même origine, si la sentence ne serait pas postérieure à la parabole dans la tradition orale et même dans la tradition écrite de l'Évangile.

Quoi qu'il en soit, Matthieu a traité la sentence comme accessoire, ou bien il a cru devoir la pallier en dissimulant pour ainsi dire la situation du royaume derrière le rôle de Jean-Baptiste. On dirait que l'état du royaume n'est exposé que par rapport à lui et pour compléter les renseignements que l'on donne à son sujet. L'évangéliste a écrit que le plus petit dans le royaume était plus grand que Jean; il glisse aussitôt la parole concernant la violence subie par le royaume; puis il amène la réflexion sur les Prophètes et la Loi qui aboutissent à Jean, afin de terminer ce développement en faisant valoir le rôle du Baptiste, qu'il identifie à Élie <sup>1</sup>. Ce dernier trait vient en surcharge <sup>2</sup> et a été importé d'un autre contexte <sup>3</sup>. La mention des prophètes a rappelé à Matthieu le dernier d'entre eux et la prédiction relative à Élie; mais il semble faire une réserve sur cette application, qu'il emprunte à Jésus lui-même. Jean est Élie, si on veut l'entendre ainsi <sup>4</sup>. Comme il n'a jamais ailleurs grand souci du sens littéral, on peut croire qu'il tient ici à sauvegarder une interprétation traditionnelle du passage qu'il en a vue. On conçoit difficilement que Jésus ait pu alléguer de la sorte une prophétie, en laissant entendre qu'on pouvait la contester. L'application à Jean se fait, selon Matthieu, en vertu d'un sens mystérieux qui ne met pas obstacle à un autre

1. Par application de MAL. III, 23.

2. WERNLE, *loc. cit.*

3. MARC, IX, 13; MATTH. XVII, 12-13.

4. V. 14. καὶ εἰ θέλετε δεῖξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.

accomplissement, l'apparition d'Élie à la fin des temps. Cet élément de la théologie apocalyptique étant sauvegardé, l'évangéliste, pour attirer l'attention du lecteur sur la signification profonde du texte prophétique relativement à Jean, anticipe la parole qui se lit après la parabole du Semeur : « Qui a des oreilles entende. <sup>1</sup> »

Au lieu de ces considérations qui avaient perdu pour lui de leur importance et qu'il se proposait d'utiliser sommairement ailleurs, Luc amène une remarque sur l'accueil fait par les pharisiens et par les publicains à la prédication de Jean. Dans la forme que lui a donnée l'évangéliste, ce morceau est surajouté, très mal joint au contexte. Le même thème est traité ailleurs dans Matthieu<sup>2</sup> de façon beaucoup plus satisfaisante, comme application de la parabole des Deux fils : cette disposition doit venir de la source, mais non la place assignée au tout dans le cadre historique de la dernière semaine. Il est possible que Luc ait trouvé la parabole et son appendice parmi les autres propos de Jésus qui étaient relatifs à Jean<sup>3</sup>, et que Matthieu ait jugé bon de les renvoyer plus loin, dans un endroit où il était encore question du Baptiste. Luc aura négligé la parabole, ayant aussi deux fils dans l'histoire du prodigue, et il en aura substitué la leçon morale aux réflexions qu'il jugeait bon de transposer, en l'adaptant maladroitement au jugement porté sur Jean-Baptiste<sup>4</sup>. La phrase est construite de telle sorte que l'on a pu hésiter à y voir une parole de Jésus ou une observation de l'évangéliste, la mention du peuple, inattendue dans la bouche de Jésus, semblant favoriser la

1. XIII, 9 (MARC, IV, 9).

2. XXI, 31-32.

3. B. WEISS (*ap.* J. WEISS, 407).

4. Il aura aussi très délibérément supprimé les *πρόνοι* de MATTH. XI, 31-32; *πᾶς ὁ λαός*, qu'il met à la place (v. 29), est une formule contre laquelle l'historien seul peut avoir à réclamer.

seconde hypothèse, tandis que la forme des verbes <sup>1</sup> et la tournure générale de la phrase s'arrangent mieux de la première. Cependant l'évangéliste entend continuer le discours de Jésus, mais c'est lui qui le compose d'après un texte qu'il aurait mieux fait de ne pas retoucher. L'incohérence du discours est due à la juxtaposition de morceaux distincts par leur origine et insuffisamment coordonnés dans la rédaction. D'après Luc, le blâme dirigé contre ceux qui n'ont pas cru à la prédication de Jean s'adresserait aux pharisiens et aux docteurs de la Loi ; d'après Matthieu, il aurait été adressé aux autorités ecclésiastiques de Jérusalem. L'hypothèse de Luc <sup>2</sup> est pour le moins aussi vraisemblable que celle de Matthieu. Par la place qu'il assigne à cette critique, le rédacteur du troisième Évangile semble vouloir indiquer que l'apostrophe suivante, jetée par le Sauveur à la génération contemporaine, vise aussi les pharisiens et les scribes avant tous les autres. Les gens du peuple <sup>3</sup> et les publicains ont reconnu la volonté de Dieu, manifestée dans la prédication de Jean, et ils s'y sont conformés en recevant le baptême. Au contraire, les pharisiens et les docteurs de la Loi, n'ayant pas voulu recevoir ce baptême de pénitence, ont rendu le dessein de Dieu inefficace en ce qui les concernait. Et comme ils n'ont pas accepté Jean, ils rejettent pareillement Jésus. Le Sauveur lui-même va le leur reprocher, les comparant à des enfants qui ne savent ce qu'ils veulent.

1. V. 29. ἐδικαίωσαν ; 30. ἠθέτησαν. Noter que le premier de ces verbes anticipe le v. 35. καὶ ἐδικαίωθη ἡ σοφία κτλ., et que Luc s'inspire de ce passage en résumant l'enseignement de ΜΑΤΘ. XXI, 28-33.

2. Autant qu'on en peut juger par le texte complet de ΜΑΤΘ. *supr. cit.*, les interlocuteurs de Jésus n'étaient pas nommés dans la source.

3. Cf. *supr.* p. 56, n. 4.

ΜΑΤΘ., XI, 16. « Et à qui comparerai-je cette génération ? Elle est comparable à des enfants assis sur la place publique, qui, interpellant leurs compagnons, 17. disent : Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine. 18. Car Jean est venu ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : Il a un démon. 19. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. Et la sagesse a été justifiée par ses enfants. »

LUC, VII, 31. « A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à quoi sont-ils comparables ? 32. Ils sont comparables à des enfants assis sur la place publique et qui s'interpellent mutuellement, disant : Nous vous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés et vous n'avez pas pleuré. 33. Car Jean le Baptiste est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il a un démon. 34. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. 35. Et la sagesse a été justifiée par tous ses enfants. »

Le préambule de la parabole, avec le parallélisme de sa double question, est mieux conservé dans Luc <sup>1</sup>. Il n'y a pas de variante notable dans le développement de la comparaison, qui a été conservée d'abord pour elle-même et qui doit se rattacher chronologiquement à une période assez avancée du ministère de Jésus, lorsqu'il fut devenu évident que les chefs religieux des Juifs et la masse qui les suivait docilement ne se rallieraient pas plus à l'Évangile qu'ils ne s'étaient ralliés à la prédication de Jean-Baptiste. Le blâme de Jésus s'adresse en effet à la génération contemporaine, qui, dans sa grande majorité, n'a pas écouté Jean et ne l'écoute pas lui-même ; il n'a pu être prononcé devant la foule sympathique au milieu de laquelle

1. Un petit nombre de témoins récents et le grec reçu (ainsi que la Vulgate clémentine) introduisent la comparaison par ces mots : εἴπε δὲ ὁ κύριος, parce qu'on a regardé la réflexion précédente comme appartenant à l'évangéliste. Pour la double interrogation de Luc, 31, cf. XIII, 18.



les messagers du Baptiste ont trouvé le Sauveur, ni dans un temps et une occasion où Jésus pouvait constater le succès de son œuvre. Le Christ explique au moyen d'une comparaison pourquoi on n'a pas compris Jean et on ne comprend pas le message évangélique. C'est que le plus grand nombre, la nation israélite dans son ensemble, est comme une troupe d'enfants qui sont venus sur la place publique afin de jouer et qui se sont installés dans un endroit propice ; ils ne peuvent organiser leur jeu parce qu'ils ne viennent pas à bout de s'entendre, et ils ne font qu'échanger des reproches amers ; ils auraient voulu un jeu gai, simuler une danse, ou bien un jeu triste, simuler un enterrement ; comme il y en a toujours qui ne sont pas de l'avis des autres et que tous changent aisément de caprice, on n'aboutit qu'à des récriminations. Pour faire l'application de la comparaison, il ne faut pas distinguer deux groupes d'enfants dont l'un représenterait les Juifs, l'autre Jean et Jésus <sup>1</sup>. Deux partis ne se distinguent dans la troupe d'enfants que pour marquer la versatilité de la génération qui a mal jugé l'existence de Jean, comme elle juge mal à présent la vie moins austère de Jésus. C'est cette génération seule qui est comparée aux enfants qui se disputent. Jean et Jésus restent en dehors, comme les personnes au sujet desquelles s'est manifestée la frivolité des contemporains. Ils ne peuvent être comparés aux tenants respectifs du jeu triste et du jeu gai, qui s'invectiveraient mutuellement <sup>2</sup>, puisque la génération dont il s'agit n'a été portée ni pour l'un ni pour l'autre et les a rejetés tous les deux <sup>3</sup>. Étant donné que la comparaison n'est pas une allégorie et qu'elle vise uniquement l'attitude contradictoire des Juifs à l'égard de Jean et de Jésus,

1. Meyer, Plummer, *ap.* JÜLICHER, II, 30.

2. HOLTZMANN, 67, qui distingue dans les enfants un groupe messianique et un groupe johannique.

3. JÜLICHER, II, 31.

l'application se ramène à l'analogie de deux enfantillages : celui de vrais enfants que leur naturel capricieux empêche de s'accorder sur un jeu quelconque <sup>1</sup>; celui des Juifs, qui, aussi légers d'esprit que ces enfants, se contredisent eux-mêmes dans les jugements qu'ils portent sur Jean et sur Jésus. La matière sur laquelle s'exerce le premier enfantillage, jeu triste et jeu gai, est choisie de façon à correspondre à celle sur laquelle s'exerce le second, le genre de vie du Baptiste et du Sauveur ; mais les personnes de ces derniers n'entrent pas dans la comparaison. Après avoir taxé Jean de folie en le disant possédé, parce qu'il menait une vie d'anachorète <sup>2</sup>, les Juifs taxent Jésus d'intempérance <sup>3</sup> parce qu'il vit comme tout le monde et avec tout le monde. Ils devraient au moins prendre parti pour l'un des deux, puisque leur jugement sur l'un contredit celui qu'ils portent sur l'autre. S'il n'en est pas ainsi, c'est qu'ils sont aussi difficiles à satisfaire que des enfants qui ne peuvent s'entendre pour jouer la joie ni pour jouer le deuil.

1. MATTH. 17. ἡυλῆσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὤρχησασθε·

ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψαστε (LUC, 32. ἐκλαύσατε).

Le parallélisme et les assonances du grec existaient dans l'araméen. V. 16, au lieu de ἀ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις (LUC, 32. καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις), Ss. Sc. CEF etc., donnent ἐτάιροις αὐτῶν (leçon plus facile).

2. V. 18. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴτε ἐσθίων ἄρτον μὴτε πίνων οἶνον. LUC, 33. ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἔσθων ἄρτον μὴτε πίνων οἶνον. Les mots ἄρτον et οἶνον sont omis dans D, Ss. Sc. plusieurs mss. lat. Ils sont certainement ajoutés au texte primitif, représenté par Matthieu, et destinés à atténuer une assertion que l'on trouvait exagérée; les mss. varient dans la place qu'ils leur assignent, et l'on peut les considérer comme des gloses explicatives. La rectification pourrait cependant venir de Luc lui-même (cf. I, 15), qui a passé intentionnellement sous silence les détails de MARC, I, 6, touchant le régime extraordinaire du Baptiste; et il n'y aurait pas lieu de s'étonner que certains témoins eussent conformé le texte de Luc à celui de Matthieu, parce qu'ils n'avaient plus les mêmes scrupules que l'évangéliste et se complaisaient au contraire dans la formule absolue de Matthieu.

3. MATTH. 19 (LUC, 34). ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης.

Cependant la sagesse divine, au service de laquelle travaillaient ceux que les Juifs ont méconnus de la sorte, a été justifiée par ses enfants <sup>1</sup>, c'est-à-dire a reçu du petit nombre des pénitents et des fidèles l'hommage qui convenait à son excellence. Ces enfants de la sagesse sont donc ceux qui ont écouté le Précurseur et Jésus. L'assertion est générale, et il n'y a pas lieu sans doute de discuter le cas de disciples de Jean qui ne seraient pas devenus disciples du Christ. Il est dit simplement que les âmes de bonne volonté, les véritables imitateurs de la sagesse, ont reçu comme il fallait et la prédication de Jean et celle de Jésus. De très anciens témoins remplacent, dans Matthieu, les « enfants » de la sagesse par ses « œuvres <sup>2</sup> ». Cette leçon paraît être une interprétation de l'autre, que l'on a pu trouver un peu choquante ou obscure <sup>3</sup>. Elle signifierait que la Providence est justifiée par le succès final de ses desseins dans l'action qu'elle exerce sur les hommes, c'est-à-dire en définitive par l'activité de Jésus <sup>4</sup>. Comme cette conclusion n'est pas nécessaire à l'équilibre de la sentence et qu'elle vient même un peu en surcharge, on pourrait y voir une addition rédactionnelle ; dans ce cas, il ne serait pas impossible que

1. MATTH. καὶ ἐδιδραχάθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέχνων αὐτῆς. LUC, 35. ajoute πάντων devant τῶν τέχνων. D et quelques autres témoins l'omettent ; B<sub>N</sub>, Ss. ont ce mot, dont la chute a pu être accidentelle et favorisée par Matthieu. Sur les « enfants de la sagesse », cf. ECCLI, iv, 11.

2. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (N B). Ss. CD et la plupart des témoins ont τέχνων.

3. Cf. JÜLICHER, II, 33.

4. Il serait arbitraire de voir dans cette conclusion la suite du jugement désobligeant formulé sur Jésus, ou un propos ironique de Jésus sur les faux sages, ou bien de voir, avec MALDONAT (I, 237), dans les enfants de la sagesse, tous les Juifs, « quod essent quasi pueri et discipuli divinae providentiae ». Le sens de Luc est garanti par l'emploi qu'il fait du mot ἐδιδραχάσαν au v. 29, et ce peut être celui de la source, qui aurait présenté comme enfants de la sagesse les pécheurs qui entraient dans le royaume des cieux, les βίασται de MATTH. 11. Cf. *supr.* p. 52, n. 2.

la sagesse représentât Jésus lui-même, sinon pour lui être formellement identifiée <sup>1</sup>, du moins en tant que Jésus a été l'organe de sa complète manifestation <sup>2</sup>. Il paraît plus difficile d'admettre que les enfants de la sagesse seraient les Juifs en général <sup>3</sup>, comme si la Providence avait été justifiée devant les Juifs par le Baptiste et le Christ. A quoi aurait servi cette justification ?

1. Opinion de RESCH, III, 108.

2. On verra qu'un rapport spécial de Jésus avec la Sagesse est supposé dans MATTH. XI, 25-30 ; XXIII, 34-36 (LUC, X, 21-22 ; XI, 49-51).

3. Maldonat, *supr. cit.* p. 61, n. 4 ; WELLHAUSEN, *Mt.* 55, affirmant l'équivalence de ἀπό et קדם (מפני). Cf. IS. XLV, 26 (LXX).

## LA MISSION DES DISCIPLES

MARC, VI, 6-13, 30-31. MATTH, IX, 35-x, 1, 5-xi, 1, 20-30.

LUC, IX, 1-6 ; x, 1-24 ; XII, 2-9, 49-53 ; XIV, 25-27.

Le discours qui, dans Luc, est adressé par le Sauveur aux soixante-douze disciples étant identique en substance à celui que les deux premiers Évangiles et Luc lui-même font tenir aux douze apôtres, il convient de commenter simultanément, en les éclairant l'un par l'autre, et le discours aux Douze, et le discours aux Soixante-douze.

MARC, VI, 6. Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant. 7. Et il fit venir les Douze, et il se mit à les envoyer deux à deux, et il leur donna pouvoir sur les esprits impurs.

MATTH, IX, 35. Et Jésus parcourait toutes les villes et les villages, enseignant dans leurs synagogues, prêchant la bonne nouvelle du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité. 36. Et voyant la foule, il en eut pitié, parce qu'ils étaient fatigués et rompus comme des brebis qui n'ont pas de berger. 37. Alors il dit à ses disciples : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. 38. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. x, 1. Et faisant venir ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, pour les chasser, et de guérir toute maladie et toute infirmité.

LUC, IX, 1. Et convoquant les Douze, il leur donna force et pouvoir sur les démons, et de guérir les maladies. 2. Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et faire des guérisons.

x, 1. Et après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-douze autres, et il les envoya par deux devant lui en toute ville et endroit où il devait lui-même aller. 2. Et il leur dit : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. »



Dans Marc, la mission des apôtres suit immédiatement le voyage de Jésus à Nazareth; mais l'évangéliste n'indique pas entre les deux faits un rapport chronologique bien étroit. Il montre le Sauveur prêchant dans les villages galiléens, puis, à un moment donné, rassemblant les Douze et leur donnant des instructions pour les envoyer prêcher eux-mêmes <sup>1</sup>. Après les premières difficultés que lui a opposées l'esprit pharisaïque, et surtout en présence du mouvement populaire qui grandit autour de lui, Jésus a choisi les douze apôtres <sup>2</sup>; depuis ce temps, il les a eus ordinairement avec lui et les a préparés à le seconder; après avoir expérimenté l'hostilité des pharisiens, des Geraséniens, l'indifférence et la froideur de ses propres concitoyens et parents, il se décide à associer ses disciples à son œuvre d'évangélisation. L'élection et la mission sont deux faits corrélatifs et comme deux points marquants dans le plan général du second Évangile. Le rédacteur semble attacher plus d'importance à la mission même qu'aux instructions qui s'y rapportent, car il abrège visiblement celles-ci, et l'on a peine à croire qu'il ne dépende pas d'une source écrite où la mission servait à motiver un assez long discours, comme dans Matthieu. Cette source doit être celle où puise Matthieu lui-même et d'où provient aussi l'allocution qui, dans Luc, est adressée aux soixante-douze disciples <sup>3</sup>.

Luc, ayant transposé le récit de la prédication à Nazareth, introduit la mission des apôtres après la résurrection de la fille de Jaïr, mais sans la relier de façon précise à ce dernier récit. Il n'a pas voulu signifier que Jésus était à Capharnaüm quand il envoya les apôtres prêcher.

1. V. 6. καὶ περιῆγεν τὰς κόμας κύκλῳ διδάσκων. 7. καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα κτλ. Noter le même changement de temps que dans vi, 1.

2. iii, 13-19.

3. B. WEISS, *E.* 20.

Comme il avait utilisé la transition de Marc : « Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant », en manière de préambule au récit transposé <sup>1</sup>, il n'avait plus de point d'attache pour la mission des apôtres et il n'en a point cherché. Dans Matthieu, la mission des apôtres inaugure la seconde partie de l'Évangile <sup>2</sup> : de même que la première partie <sup>3</sup>, où le rédacteur a voulu donner une idée de l'enseignement et des miracles de Jésus, commence par le discours sur la montagne, la seconde partie, où il veut montrer les obstacles que rencontre le ministère du Sauveur, commence par un discours sur les conditions de l'apostolat, obtenu par compilation de sentences que Marc et Luc reproduisent en partie ailleurs. Le procédé de composition est le même que dans le discours sur la montagne : on a groupé, d'après l'analogie de leur contenu, des enseignements qui ont été donnés en différentes circonstances. Les faits qui sont rapportés dans les deux chapitres suivants ont été présentés par les deux autres évangélistes comme antérieurs à la mission des apôtres.

Avant d'arriver à cette mission, Matthieu, tout en s'attachant à l'indication initiale de Marc, trace un tableau général de l'action exercée par Jésus, comme il a déjà fait pour amener le discours sur la montagne. Les traits principaux, jusqu'aux termes de la description, sont les mêmes de part et d'autre <sup>4</sup> : Jésus part ou semble partir de Capharnaüm ; il parcourt la Galilée, prêchant dans les synagogues et opérant de nombreuses guérisons ; une grande foule est attirée sur ses pas. Mais ici, au lieu de parler à la foule, le Sauveur signale aux disciples les besoins spirituels du peuple qui le suit, besoins auxquels doit subvenir la prédication apostolique. Jésus a pitié de

1. Cf. IV, 15.

2. IX, 35-xiv, 12.

3. IV, 23-IX, 34.

4. Cf. IV, 23, v, 2, et IX, 35-36.

la foule, comme dans Marc <sup>1</sup> avant la première multiplication des pains. La comparaison de la foule avec des brebis sans berger se rencontre également dans ce passage du second Évangile, où le rédacteur du premier a pu la prendre <sup>2</sup>. L'épuisement du peuple, comparé à une brebis égarée qui tombe de fatigue <sup>3</sup>, doit s'entendre sans doute au sens moral <sup>4</sup>. Il est aisé de voir que le rédacteur a parlé de la foule pour rehausser l'importance du discours qu'il va reproduire et pour justifier la parole touchant l'abondance de la moisson. Si la comparaison des brebis et la métaphore de la moisson ne vont pas très bien ensemble, c'est que l'évangéliste a pris la première dans Marc, où elle se trouve dans un contexte mieux approprié, et qu'il l'a lui-même subordonnée à la seconde, qui paraît avoir été le préambule de l'allocution aux disciples dans le recueil des discours.

Luc donne cette parole en tête du discours aux soixante-douze disciples, qui est en substance le discours que Matthieu fait adresser aux Douze, et qui correspond aussi à l'abrégé qu'on lit dans Marc. On a supposé avec beaucoup de vraisemblance que le même discours avait été compris par Matthieu comme identique au sommaire de Marc, et par Luc comme un discours distinct <sup>5</sup>. Il serait néanmoins possible que Luc, ou un rédacteur secondaire dont Luc pourrait dépendre, se soit abstenu délibérément de faire l'iden-

1. VI, 34.

2. L'image vient de l'Ancien Testament. Cf. NOMB. XXVII, 17; ÉZ. XXXIV, 5; I ROIS, XXII, 17.

3. V. 36. ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι (harassés) καὶ ἐριμμένοι (étendus) ὥσπερ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

4. C'est ce qui résulte du contexte plutôt que du v. 36; mais on ne voit pas pourquoi le peuple qui arrive serait épuisé physiquement, et moins encore comment cet épuisement expliquerait ce que Jésus dit ensuite. L'évangéliste n'a pas dû vouloir dire que les missionnaires épargneraient au peuple la peine de se déranger; et dans les « brebis sans berger » il voit certainement des hommes sans guides spirituels.

5. Cf. HOLTZMANN, 76; WERNLE, 66.

tification naturelle et facile qui s'accomplit dans Matthieu. Le dédoublement du discours permettait de signaler une mission plus considérable que celle des Douze et mieux proportionnée par le nombre de ses représentants aux destinées universelles du christianisme. Or on ne voit pas que les soixante-dix ou soixante-douze disciples <sup>1</sup> aient une autre signification. Le chiffre n'est pas traditionnel comme celui des douze apôtres ; s'il est certain que les Douze ne forment pas la totalité des disciples, il est certain pareillement que le chiffre des disciples non apôtres n'a pas été ainsi réglé par un acte du Sauveur, déterminant exactement le cadre d'un second groupe de missionnaires. Douze était un chiffre voulu pour une raison symbolique, mais ce fut aussi un chiffre réel, et c'est bien le groupe des Douze qui a représenté l'Évangile de Jésus après la disparition du Maître. Soixante-dix ou soixante-douze est un chiffre purement symbolique, choisi pour le sens qu'on lui attribue ; par conséquent, le rapport que l'on a voulu établir entre ce total et celui des peuples énumérés au chapitre x de la Genèse doit être fondé <sup>2</sup>. L'analogie des soixante-dix anciens qui assistaient Moïse a pu déterminer aussi le choix du nombre <sup>3</sup>. Il est assez inutile d'objecter que les Soixante-douze ne sont pas envoyés aux Gentils, mais seulement où Jésus lui-même doit aller : on ne pouvait pas, sans faire violence à une tradition certaine et

1. NAGL etc. ont soixante-dix ; B D, mss. it. Vulg. Ss. Sc. Diates. ont soixante-douze. Ce dernier chiffre paraît primitif ; il a été obtenu en multipliant six fois celui des apôtres, et ramené probablement à soixante-dix pour des raisons d'exégèse symbolique. Les Pères citent les soixante-dix membres de la famille de Jacob entrant en Égypte (GEN. XLVI, 27), les soixante-dix anciens d'Ex. XVIII, 21 (XXIV, 1 ; NOMBR. XI, 16-28), les soixante-dix palmiers d'Élim (Ex. XV, 27). On était frappé de ce dernier rapport, parce que l'on trouvait mention, au même endroit, de douze sources où l'on reconnaissait les douze apôtres.

2. Quoique le total des peuples ne soit pas indiqué dans GEN. x.

3. Cf. n. 1.

à des souvenirs non effacés, attribuer au Christ, durant sa vie mortelle, l'intention d'évangéliser les Gentils. De même que les Soixante-douze figurent les prédicateurs chrétiens qui ont entrepris l'évangélisation de l'univers, l'endroit où ils sont censés porter l'Évangile, à savoir la Samarie, que Jésus est supposé vouloir traverser, représente l'univers entier <sup>1</sup>. Les Samaritains étaient plutôt des Israélites schismatiques que des païens ; mais, au point de vue juif, ils étaient plutôt païens qu'enfants d'Israël, et c'est pour cela que Luc <sup>2</sup>, soit dans l'Évangile, soit dans les Actes, se complait à montrer Jésus et les apôtres en relations avec les Samaritains. Ainsi commençait et se préfigurait l'universalité du christianisme. Toute l'histoire de la Samaritaine, dans le quatrième Évangile <sup>3</sup>, est fondée sur cette idée. Ce ne doit point être par hasard qu'un discours qui, dans Matthieu <sup>4</sup>, contient la défense de prêcher aux Samaritains, se trouve, chez Luc, donné en Samarie <sup>5</sup>. Luc lui-même s'oublie à citer <sup>6</sup> comme ayant été adressée aux apôtres une parole qui se trouve dans le discours aux Soixante-douze <sup>7</sup>, et la façon dont ce discours est introduit trahit encore l'artifice qui l'a détourné de sa destination et de sa place originelles. Si l'on ne dit pas que l'Évangile ait été prêché aux Samaritains, c'est que, dans la réalité, il ne l'a pas été. On a voulu ouvrir une perspective prophétique <sup>8</sup> ; mais il est possible que l'intention

1. HOLTZMANN, 358.

2. C'est-à-dire le rédacteur du troisième Évangile et des Actes, ou celui d'une des sources principales de ces livres.

3. IV, 1-42. Voir *Le quatrième Évangile*, 344-370.

4. X, 5.

5. L'incident de LUC IX, 52-56, pourrait bien faire écho à MATH. X, 5.

6. XXII, 35.

7. X, 4 ; cf. IX, 3. Le rapport des deux passages fait qu'on ne peut pas inférer de la citation que Luc ait admis l'identité des deux discours.

8. Comme dans IV, 14-30.



symbolique appartienne à un premier rédacteur, et que l'évangéliste ait été plutôt enclin à tout prendre à la lettre, en supposant que les Soixante-douze avaient été envoyés aux Juifs, comme les douze apôtres. Il semble peu croyable que la mise en scène ait été conçue uniquement en vue du discours, comme si les variantes qu'il présente relativement à Marc avaient suffi pour empêcher l'identification. Étant donnés les procédés ordinaires du dernier rédacteur, c'est bien plutôt le cadre qui aura empêché la fusion des discours, que la différence des discours qui aura créé le cadre.

Jésus est sur le chemin de Jérusalem ; il vient de prononcer des paroles qui marquent les conditions dans lesquelles on peut être son disciple et qui, au point de vue didactique, font un assez bon préambule au discours de mission. « Après cela <sup>1</sup> », après les trois cas de vocation qui ont donné lieu aux paroles du Sauveur <sup>2</sup>, celui-ci « désigne soixante-douze autres » disciples. Un pareil choix à cette date serait fort extraordinaire, et ce qui l'est encore davantage, c'est le motif qui lui est assigné. Jésus se propose d'envoyer ces disciples deux par deux, « devant lui <sup>3</sup> », dans les endroits où il doit passer. On dirait des fourriers chargés de préparer les logements. C'est que, dans la perspective apparente, qui ne veut pas contredire l'histoire, il est inconcevable que Jésus, se rendant à Jérusalem pour y mourir, lance une mission bien plus importante que n'avait été celle des Douze, et l'on sait fort bien aussi que Jésus ne l'a pas fait. Il n'en est pas moins vrai que le discours détermine les règles de la prédication chrétienne, et que l'évangéliste se contredirait, si l'unité de sa pensée n'était préservée par la signifi-

1. V. 1. μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος (D a seulement ἀνέδειξεν δέ. Sc. c. omettent ὁ κύριος) καὶ (omis dans B L) ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο].

2. LUC, IX, 57-60.

3. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (cf. MARC, VI, 7) πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

cation qu'il attribue aux Soixante-douze et à leur mission. Ils sont bien réellement les envoyés de Jésus, tous ces prédicateurs qui, à la suite de Paul, ont porté l'Évangile aux nations, comme les Douze l'avaient porté d'abord aux Juifs; et ils sont aussi les hérauts de Jésus, ils préparent son avènement glorieux, qui ne saurait tarder. Il est assez curieux que Luc ait voulu transposer ici ce que Marc dit des Douze envoyés deux à deux. Mais peut-être ce trait se trouvait-il dans la source où le discours a été pris d'abord, avec application aux Douze, comme dans Marc; Luc, ne voulant pas se répéter, l'aurait supprimé en copiant Marc, et gardé en suivant l'autre source.

Jésus donc dit, dans Matthieu aux Douze, dans Luc aux Soixante-douze, que la moisson est abondante et qu'il y a peu d'ouvriers <sup>1</sup>. Souvent, quand la récolte est mûre et qu'il faut se hâter d'y mettre la faucille, les bras manquent pour exécuter le travail aussi promptement que l'on voudrait <sup>2</sup>. Ainsi, au moment où Jésus parle il y a beaucoup à faire, parce que l'annonce du royaume doit être portée le plus tôt possible à tous ceux que regarde la promesse : dans Matthieu, le Sauveur est encore seul, dans Luc, il n'a encore avec lui que les Douze pour remplir cette mission. Luc aura jugé que « le peu d'ouvriers » convenait mieux pour désigner les Douze que par rapport à Jésus seul. Dans la réalité, toute réserve faite au sujet des soixante-douze disciples, la parole a été placée en tête du discours de mission parce qu'il y est question d'envoi, mais elle est sans rapport direct avec l'envoi effectif des Douze ou d'autres disciples <sup>3</sup>. C'est une réflexion de Jésus constatant que lui-

1. MATTH. 37 (LUC, x, 2). ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.

2. B. WEISS, *E.* 61.

3. *Id. ibid.*

même et les quelques collaborateurs qui annonçaient avec lui le royaume ne suffisent pas à la tâche. Il en faudrait davantage, et l'on doit prier Dieu qu'il suscite les vocations nécessaires. On peut donc croire que cette parole a été plutôt dite lorsque les apôtres prenaient déjà part à l'évangélisation et y avaient même obtenu un certain succès, mais avant le voyage de Judée et dans un temps où la prédication évangélique ne rencontrait pas encore de sérieux obstacles en Galilée. Il y aurait quelque subtilité à dire que les apôtres eux-mêmes sont les ouvriers qui doivent être envoyés, et que, priant le Père céleste de pourvoir aux nécessités de l'œuvre évangélique, ils se préparent à recevoir les secours de Dieu, qui les a appelés. Ceux à qui Jésus parle sont déjà ouvriers, ils sont le petit nombre de ceux qui travaillent dans le champ de Dieu, et ils n'ont pas besoin d'y être envoyés de nouveau. De même, on aurait probablement tort d'insister sur ce que la moisson est dite abondante, pour soutenir qu'elle n'est pas mûre <sup>1</sup>, parce que les dispositions du peuple ne sont pas ce qu'elles devraient être. Jésus ne semble pas envisager ici les obstacles moraux que rencontrerait déjà la prédication de l'Évangile, mais seulement l'urgence de pourvoir à cette prédication. S'il faisait quelque allusion à l'attitude présente de la foule, ce serait plutôt à son empressement qu'à sa résistance, et si la rénovation morale qui est la condition d'admissibilité au royaume de Dieu doit se heurter à des préjugés enracinés, à l'étroitesse des esprits et des cœurs, à l'obscurcissement des consciences et à la légèreté des caractères, il n'en est pas maintenant préoccupé. L'image de la moisson est si commune <sup>2</sup>, et Jésus emploie si volontiers de telles figures, qu'on ne peut tirer de celle-ci aucune conclusion tou-

1. SCHANZ, *Matthaeus*, 281. JEAN, IV, 35, l'a entendu tout autrement.

2. Cf. MATTH. III, 12.

chant la saison de l'année où le Sauveur en fit l'application à ses disciples.

Ayant reproduit cette exhortation d'après le recueil des discours, Matthieu raconte l'envoi des apôtres d'après Marc, dont Luc dépend aussi. Matthieu suit le second Évangile en faisant assembler autour de Jésus les disciples, qui, dans l'économie de son propre récit, étaient déjà auprès de leur Maître, puisque les paroles qui précèdent leur sont adressées. Marc est seul à dire que les apôtres furent envoyés deux à deux <sup>1</sup> ; cette donnée paraît avoir exercé une influence sur la distribution des noms dans le catalogue des apôtres, inséré en cet endroit même par le rédacteur du premier Évangile <sup>2</sup>, et l'on vient de voir que Luc l'a réservée pour la mission des disciples. Cette prescription avait sa raison d'être en ce que les ôaptres isolés auraient été alors trop facilement déconcertés par les contradictions qui pouvaient surgir devant eux. Selon Marc <sup>3</sup>, Jésus leur a donné pouvoir sur les esprits impurs ; dans l'exercice de ce pouvoir qui leur est concédé, ils chassent les démons et guérissent les malades <sup>4</sup>. Il n'est pas dit en cet endroit qu'ils aient agi au nom de Jésus, mais on doit le supposer <sup>5</sup>, car c'est ce nom qui leur servait de recommandation auprès des infirmes et qui donnait efficacité à leur intervention. C'est pourquoi l'on parle comme si Jésus leur avait fait part de sa propre puissance miraculeuse. Les apôtres eux-mêmes l'entendaient ainsi, et il semblait que le même pouvoir divin, se manifestant par le Sauveur et par eux, passait en quelque

1. V. 7. καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Le verbe ἤρξατο ne signifie nullement que cette mission était la première d'une série, mais que Jésus n'avait pas encore fait ce que l'on va dire.

2. x, 2-4.

3. V. 7. καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων.

4. V. 12.

5. Cf. ix, 38 (Luc, ix, 49; cf. x, 17).

sorte de lui à ses envoyés. Luc <sup>1</sup> mentionne le pouvoir de guérison à côté du pouvoir d'exorcisme, comme deux facultés distinctes, et il paraît en être de même en Matthieu <sup>2</sup>. Luc seul, avant de rapporter les instructions données par Jésus, dit que le Sauveur envoya ses apôtres « prêcher le royaume de Dieu <sup>3</sup> ». Marc, après avoir reproduit les instructions, dira que les apôtres s'en allèrent « prêcher la pénitence <sup>4</sup> ». L'annonce du royaume, l'*évangile*, au sens primitif du mot, était l'objet essentiel de leur mission, et leur enseignement, comme celui de Jean et celui de Jésus, pouvait se résumer dans la formule : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche <sup>5</sup>. » Les miracles servent à autoriser leur parole, non qu'ils les fassent par manière de signes prodigieux, mais en tant que la bonté de Dieu et le commencement de son règne se manifestent par le soulagement des infirmités humaines.

Matthieu, qui n'a pas raconté l'élection des apôtres, se voit obligé de placer ici une note supplémentaire contenant la liste des Douze, puis de faire une sorte de reprise <sup>6</sup> pour amener le discours du Sauveur. Il avait mis son grand discours <sup>7</sup> sur la montagne où Marc <sup>3</sup> conduisait Jésus pour

1. ix, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν. x, 17, suppose que le même pouvoir a été donné aux Soixante-douze, bien qu'on ne l'ait pas dit.

2. x, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (cf. ix, 35). Il faut faire dépendre θεραπεύειν de ἐξουσίαν (cf. ix, 6). La construction est la même dans Luc, ix, 1, qui semblerait dépendre de Matthieu autant que de Marc ; mais Luc a pu parler des maladies en vue de préparer la conclusion (v. 6), tandis que Matthieu l'anticipe et ne dira plus rien des guérisons opérées par les apôtres.

3. V. 2. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι. On pourrait trouver là un rapport avec MATTH. x, 7-8.

4. V. 11. καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν.

5. Cf. MARC, I, 15 ; MATTH. III, 2 ; IV, 17.

6. x, 5 a.

7. MATTH. v-vii.

8. III, 13 ; cf. MATTH, v, 1.



le choix des apôtres ; à raison de ce changement, il arrive jusqu'au discours de mission sans avoir fait entendre que le Sauveur eût désigné spécialement douze disciples pour le seconder <sup>1</sup>. Force lui est de suppléer à cette omission, et il le fait au moyen d'une parenthèse assez mal venue, d'où l'on pourrait inférer, probablement à tort, que l'envoi des apôtres coïncide avec leur élection. Une telle combinaison n'a rien de primitif.

MARC, VI, 7. Et il leur enjoignit de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton seulement ; pas de pain, pas de sac, pas de monnaie à la ceinture ; 9. mais (d'être) chaussés de sandales : « et ne portez pas deux tuniques. » 10. Et il leur dit : « Là où vous serez entrés dans une maison, restez-y jusqu'à ce que vous partiez de cet endroit. » 11. Et si une loca-

MATTH, x, 5. Ce sont ces douze que Jésus envoya, après leur avoir donné ses instructions en disant : « N'allez pas sur un chemin de Gentils, et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; 6. mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. 7. Et en allant, prêchez, disant que le royaume des cieux est proche. 8. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Gratuitement vous avez reçu, donnez gratuitement. 9. Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, 10. ni sac pour la route, ni deux tu-

LUC, ix, 3.

Et il leur dit : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni besace, ni pain, ni argent, et n'ayez pas jusqu'à deux tuniques. 4. Et en quelque maison que vous entriez, restez-y et partez de là. 5. Et partout où on ne vous recevra pas, sortant de cette ville, secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux. »

LUC, x, 3. « Allez :

voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups. 4. Ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers ; et ne saluez personne en chemin. 5. Et en quelque maison que vous entriez, dites d'abord : Salut à cette maison. Et s'il y a là un enfant de salut, votre salut reposera sur lui ; sinon, il reviendra sur vous. 7. Restez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on y a ; car l'ouvrier a droit à son salaire. Ne passez pas de maison en maison. 8. Et dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous aura reçus, mangez ce que l'on vous servira, 9.

1. On a vu seulement Jésus en recruter cinq (MATTH. iv, 18-22, pour les quatre premiers, ce qui n'empêche pas d'en supposer davantage, en réalité les Douze, dès v, 1 ; et viii, 9, pour Matthieu).

lité ne vous reçoit pas et qu'on ne vous écoute pas, sortant de là, secouez la poussière de dessous vos pieds en témoignage pour eux. »

niques, ni souliers, ni bâton ; car l'ouvrier à droit à sa nourriture.

11. Et en quelque ville ou village que vous entriez, informez-vous qui y est méritant, et restez-là jusqu'à ce que vous partiez. 12. Et en entrant dans la maison, saluez-la ; 13. et si la maison est digne, que votre salut lui arrive ; si elle n'est pas digne, que votre salut vous revienne. 14. Et si l'on ne vous reçoit pas et qu'on n'écoute pas vos discours, sortant de cette maison ou de cette ville, secouez la poussière de vos pieds. 15. Je vous le dis en vérité, il sera fait au pays de Sodome et de Gomorrhe, au jour du jugement, un sort plus tolérable qu'à cette ville.

16. Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups : soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes. »

guérissez les malades qui y seront, et dites-leur : Le royaume de Dieu est proche de vous. 10. Et en quelque ville que vous entriez et (où) on ne vous aura pas reçus, sortant dans ses rues, dites : 11. Nous secouons sur vous jusqu'à la poussière même de votre ville qui s'est attachée à nos pieds ; mais sachez ceci, que le royaume de Dieu est proche. 12. Je vous dis qu'il sera fait à Sodome, en ce jour-là, un sort plus tolérable qu'à cette ville. »

Les apôtres sont les auxiliaires de Jésus. La mission qu'ils vont entreprendre n'est pas un simple exercice préparatoire.

Ils sont associés à l'œuvre personnelle du Maître, et c'est pourquoi le cadre de cette mission est limité dans Matthieu, comme celui du Sauveur, aux seuls Juifs et à la Galilée. Les instructions commencent, en effet, dans le premier Évangile, par une défense d'aller du côté des païens ou chez les Samaritains <sup>1</sup>, ce qui semblerait enfermer l'activité des apôtres dans le territoire galiléen <sup>2</sup>. Cette interdiction serait donc conforme à la situation historique, et il n'y aurait pas lieu de faire intervenir ici le judéochristianisme : on verra bientôt Jésus porter lui-même l'Évangile à Jérusalem et, après sa résurrection, donner à ses apôtres l'ordre d'évangéliser les nations <sup>3</sup>. Maintenant les apôtres n'ont à s'occuper, comme le Sauveur, que de recueillir les brebis perdues de la maison d'Israël <sup>4</sup>. Ces brebis égarées font pendant aux brebis sans berger qui ont été mentionnées dans le préambule historique du discours <sup>5</sup>. Si ces restrictions appartiennent à la rédaction primitive, on s'explique aisément que Marc et Luc aient pu les omettre, puisqu'elles étaient devenues sans objet. Mais on pourrait aussi bien se demander si ce n'est pas le rédacteur du premier Évangile qui les a introduites, conformément à son propre schéma de l'histoire évangélique. Il aurait généralisé <sup>6</sup>, en l'appliquant à

1. V. 5. εἰς ὅδον ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθῃτε. « Ne vous en allez pas en route de païens » signifie plutôt : « en voyage chez des païens » que « vers des païens », « chemin de païens » faisant pendant à « ville de Samaritains ».

2. HOLTZMANN, 232. Mais le v. 6, où on parle de « la maison d'Israël », et le v. 23, où il est question des « villes d'Israël », montreraient plutôt que le point de vue ethnographique est à considérer autant que la géographie : les apôtres sont envoyés à Israël, et le cadre de leur mission est celui de l'ancien royaume, réserve faite de l'enclave samaritaine.

3. xxviii, 19.

4. V. 6. πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.

5. ix, 36; *supr.* p. 63.

6. J. WEISS, *ap.* HOLTZMANN, 232.

la mission des apôtres, la déclaration du Sauveur à la femme cananéenne <sup>1</sup>. Cependant le rapport des deux passages n'est pas une objection contre l'authenticité de l'un ou de l'autre. On peut trouver que la tradition de Luc <sup>2</sup>, tout en laissant tomber la défense, suppose la mention des Samaritains en cet endroit du discours. D'autre part, la recommandation dont il s'agit peut sembler inutile, attendu que l'évangélisation des Samaritains et des Gentils est si naturellement en dehors du programme de la mission des apôtres, n'étant pas dans celui de Jésus, qu'il était à peine besoin d'en parler alors. Mais on a pu avoir intérêt plus tard à relever dans le discours ce qui avait été vrai en fait. La prohibition peut s'entendre dans un sens ethnographique <sup>3</sup>, en sorte que le cadre assigné à l'activité des apôtres soit la Palestine, à l'exclusion des endroits occupés par les Samaritains ou les païens; ainsi entendue, elle correspondra à la remarque finale <sup>4</sup> touchant les villes d'Israël dont on n'aura pas achevé le tour avant le grand avènement. Cette remarque n'a guère de sens relativement à la première mission des apôtres, car il est peu croyable que le Sauveur ait voulu signifier qu'il apparaîtrait dans la gloire messianique avant le retour de ses envoyés; mais elle ne convient pas davantage à aucune autre manifestation de l'activité apostolique avant la passion; prise dans sa signification naturelle, on ne peut l'expliquer que par rapport à la situation de l'Évangile en Palestine, dans les vingt ans qui ont suivi la mort du Sauveur, avant le grand développement des missions chez les Gentils. Ce sont des judéo-chrétiens qui ont pu croire que Jésus reviendrait avant que la prédication apostolique eût atteint toutes les villes de Palestine. Il est donc probable que la prohibition et la

1. xv, 24.

2. ix, 52-53. Cf. *supr.* p. 68.

3. Cf. *supr.* p. 76, n. 2.

4. V. 23.

remarque qui lui est corrélatrice <sup>1</sup>, tout en appartenant à une rédaction ancienne du discours et en correspondant à une réalité dans l'histoire évangélique et même dans l'enseignement de Jésus, représentent plutôt un sentiment de la tradition qu'une instruction formelle du Sauveur. Matthieu les aura gardées en les comprenant en un autre sens que leur auteur <sup>2</sup>; Marc aura pu ou voulu les ignorer; la tradition de Luc les aura connues et corrigées.

Il semble que le discours primitif énonçait d'abord le précepte formel qui se lit dans le premier Évangile : « Allez prêcher, disant que le royaume de Dieu est proche. » <sup>3</sup> La prédication des apôtres ne pouvait avoir d'autre objet, mais il n'est pas superflu de le dire, et l'on conçoit que Jésus d'abord et le premier rédacteur ensuite aient commencé par là. Si cette recommandation ne se trouve pas au début du discours aux Soixante-douze dans le troisième Évangile <sup>4</sup>, c'est qu'elle a été transposée au bénéfice d'une combinaison secondaire. Luc <sup>5</sup> en a tiré parti dans les paroles qu'il fait adresser tant à ceux qui reçoivent qu'à ceux qui ne reçoivent pas les missionnaires évangéliques; et il l'a déplacée pour mettre en tête du discours la réflexion : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups », qui, dans la source commune, devait précéder la garantie de l'avènement messianique et le propos judéochrétien touchant les villes d'Israël <sup>6</sup>. Les apôtres-brebis se trouvent ainsi remplacer les brebis perdues de Matthieu <sup>7</sup>. Ce qui suit dans le pre-

1. Vv. 5-6 b, 23.

2. Cas analogue à celui de v, 18-19.

3. V. 7. πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

4. Noter cependant ὑπάγετε, x, 3, qui correspond au πορευόμενοι de Matthieu et lui est préférable comme début.

5. x, 9, 11.

6. ΜΑΤΘ. 16, 23.

7. V. 6.



mier Évangile a été glosé par le rédacteur. Jésus ne prescrit pas seulement aux apôtres de guérir les malades et de chasser les démons, mais de ressusciter les morts et de purifier les lépreux. Les mots : « ressuscitez les morts », sont omis dans un certain nombre de manuscrits <sup>1</sup>, soit par accident <sup>2</sup>, soit qu'on ait pensé que les apôtres n'avaient pas fait de tels miracles dans leur tournée de prédication. Mais la pensée du rédacteur va bien au delà de la première mission. Les miracles indiqués sont en rapport avec la série de faits qui vient après le discours sur la montagne, où l'on trouve une résurrection comme miracle principal, une guérison de lépreux pour commencer et une guérison de démoniaque pour finir <sup>3</sup>. L'idée fondamentale du passage est que les apôtres pourront faire les mêmes miracles que le Sauveur lui-même <sup>4</sup>. On peut croire que la source parlait simplement de guérisons et que Luc <sup>5</sup> aura transposé cette indication avec ce qui était dit de l'annonce du royaume.

Cette façon de concevoir le rapport des prédicateurs avec leur auditoire suppose des conditions autres que celles où les apôtres ont commencé à prêcher, et il n'est pas naturel de mettre les guérisons avant l'annonce du royaume. Mais on suppose que l'Évangile ne peut pas être prêché en public à tout venant et que les missionnaires ne peuvent guère exercer de prosélytisme que dans les maisons où on a bien voulu les recevoir. C'est en pensant au peu de sécurité dont jouissent les prédicateurs de l'Évangile que le rédacteur a mis en tête la comparaison

1. EFG, etc. Mais ces mots se lisent dans  $\kappa$  BD, ms lat. Ss. etc.

2. Omission provenant d'homéoteleuton, série d'impératifs ayant même désinence.

3. Et cette série, ainsi que x, 8, est en rapport avec xi, 5 (cf. *supr.* pp. 39-42).

4. Cf. JEAN, XIV, 12.

5. x, 9. καὶ θεραπεύετε τοὺς [ἐν αὐτῇ] ἀσθεναῖς, semble faire écho à MATTH. x, 8. ἀσθενοῦντας θεραπεύετε. Cf. *supr.* p. 73, n. 3.

des jeunes brebis au milieu de loups, et il n'y a pas lieu de supposer à cette comparaison un autre sens que dans Matthieu, comme si les missionnaires étaient dans la situation de béliers qui prennent la tête du troupeau <sup>1</sup>. La mention des loups ne s'accorde pas avec cette hypothèse. La seule pensée que suggère l'antithèse de l'agneau et du loup est celle d'un danger pour ceux que l'on compare à l'agneau. Peut-être Luc a-t-il pensé aussi au caractère de la brebis.

Matthieu insiste sur ce que la communication du message évangélique et les guérisons qui l'accompagnent doivent se faire gratuitement <sup>2</sup>. Il ne s'agit pas seulement des guérisons <sup>3</sup>, car les apôtres ne les reçoivent pas toutes faites, mais ils ont reçu le don de guérir avec la mission de prêcher. Il ne faut pas que le service apostolique puisse jamais être considéré comme une source de gain <sup>4</sup>. Cette préoccupation n'a dû naître que plus tard, après la constatation de certains abus <sup>5</sup>, et il semble que la défense de rien recevoir vienne en surcharge, à moins que ce ne soit en contradiction, avec ce qui est dit du droit à la nourriture. La conciliation se fait, dans la pensée de l'évangéliste, en ce que le missionnaire est censé avoir droit à sa nourriture, non à des présents supplémentaires, mais les deux idées ne sont pas régulièrement coordonnées, et c'est la première seule qui était exprimée dans le discours primitif. La superposition de la seconde est tout à fait sensible dans la suite, quand Matthieu défend d'*acquérir* <sup>6</sup>, par manière de rétribution, de l'argent, un sac à provisions, deux tuniques, un bâton. L'énumération des objets montre

1. B. WEISS, *E*, 347, qui allègue l'emploi du mot ἄρνες au lieu de πρόβατα. Mais Luc a dû préférer ἄρνες comme terme approprié à la désignation d'individus dispersés.

2. V. 8. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

3. B. WEISS, *E*, 63.

4. Cf. II COR. XI, 7.

5. Cf. *Didaché*, XI, 5-XII, 5.

6. V. 9. μὴ κτήσῃσθε χρυσὸν κτλ.

qu'il s'agit de préparatifs que l'on pourrait faire pour la route, non de ce que l'on pourrait gagner en chemin ; les passages parallèles de Marc et de Luc ne laissent pas le moindre doute à cet égard, et Matthieu lui-même l'entend ainsi, puisqu'il ajoute : « car l'ouvrier a droit à sa nourriture <sup>1</sup> ». Ayant intercalé la défense de recevoir des présents, le rédacteur a tourné dans le même sens la prohibition d'emporter de l'argent, et il a continué sa phrase en reprenant le sens de la source <sup>2</sup>. L'énumération des choses qu'il ne faut pas emporter n'était pas seulement dans Marc mais aussi dans le discours primitif : de là vient qu'on la trouve deux fois dans Luc. La prohibition se justifie par le droit qu'a le prédicateur de compter sur l'hospitalité de ceux qu'il évangélise. Il est tout à fait conforme à l'esprit de Jésus que l'apôtre doive se confier à la Providence pour ce qui regarde sa nourriture et son entretien ; en fait, ce sont ceux à qui l'on apportera l'Évangile qui y pourvoiront et qui devront y pourvoir. La remarque se lisait dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la rencontre également dans celui-ci ; mais Luc a pu la transposer pour la mettre en rapport avec ce qu'il disait de la facilité qu'avait le missionnaire de prendre part, sans aucun scrupule de légalisme juif, aux repas de ses hôtes. Tout ce qu'on lit dans le troisième Évangile sur la conduite à tenir dans la maison ou la ville où l'on est reçu paraît être un développement secondaire par combinaison et glose des données originales. Il se peut d'ailleurs que le mot « salaire » <sup>3</sup> soit primitif relativement à « nourriture », Matthieu ayant préféré celui-ci, parce que l'idée de rétribution nes'accordait pas avec ce qu'il venait de dire. A la place où le premier Évangile met l'indication relative

1. V. 10. ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

2. Il ne semble pas qu'il y ait ici combinaison de Marc et de l'autre source (hypothèse de WERNLE, 66).

3. LUC, x, 7. ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. Cf. I TIM. v, 18.

à l'entretien du missionnaire, Luc introduit la défense de saluer les gens en chemin. La singularité de la prohibition pourrait la faire regarder comme primitive <sup>1</sup>; mais elle doit être en rapport avec les conditions de la prédication à domicile <sup>2</sup>; les disciples n'ayant pas à exercer leur ministère sur les chemins, en s'adressant à tout venant, ne perdront pas leur temps à saluer, dans les formes compliquées de l'étiquette orientale, les personnes qu'ils rencontreront <sup>3</sup>.

Dans Marc, Jésus défend aux disciples d'emporter pour leur tournée autre chose qu'un bâton de voyage : pas de pain, pas de sac à provisions, pas de petite monnaie dans la ceinture, qui était aménagée pour servir de bourse <sup>4</sup>. La monnaie de cuivre est censée la seule que les disciples auraient pu avoir à leur disposition. Luc <sup>5</sup> parle d'argent, mais au sens général de monnaie. La tournure particulière que cette défense a prise dans Matthieu permet la mention de trois sortes de monnaie, parce que l'on aurait pu récompenser plus ou moins généreusement les prédicateurs thaumaturges. Le premier Évangile <sup>6</sup> interdit donc d'avoir dans la ceinture une monnaie quelconque, or, argent ou

1. J. WEISS, 450.

2. B. WEISS, *E.* 347. Luc oppose visiblement la non salutation sur le chemin (v. 4) à la salutation en entrant dans les maisons (v. 5). L'antithèse peut trahir la combinaison rédactionnelle plus que le sentiment vivant de la réalité; elle n'en révèle pas moins la pensée de celui qui a mis la défense dans le v. 4.

3. HOLTZMANN, 358.

4. V. 8. καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, 9. ἀλλὰ ὑποδεσμένους σανάλια, καὶ μὴ ἐνδύσθητε δύο χιτῶνας.

5. ix, 3, où la donnée de Marc est tournée en discours direct et corrigée, en ce qui regarde le bâton, par l'influence de l'autre source : μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν. x, 4, Luc écrit, pour varier : μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ μίθραν, μὴ ὑποδήματα.

6. V. 9. μὴ κτήσθητε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκόν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον.

cuivre; il s'accorde avec les deux autres pour défendre de porter double tunique, soit d'avoir une tunique de rechange, soit de revêtir une seconde tunique sous le manteau, comme faisaient les gens de condition. La dernière hypothèse convient mieux au texte de Marc <sup>1</sup> et à l'esprit de sa description, la première à la teneur et à l'intention du discours dans les deux autres Évangiles. Mais Marc donne aux apôtres un bâton que Matthieu et Luc leur refusent; il leur accorde aussi des sandales, tandis que Matthieu leur défend les souliers, et que Luc, qui ne dit rien de la chaussure des apôtres, défend aussi les souliers aux disciples. Il serait trop subtil de dire que Matthieu et Luc prennent le bâton pour une arme et autorisent le bâton de voyage, ou bien que, les souliers n'étant pas la même chose que les sandales, ils n'ont pas l'intention de défendre celles-ci. L'accord de Matthieu et de Luc tendrait à prouver que les souliers et le bâton étaient prohibés dans la source où ils ont pris le discours. Marc a pu atténuer la rigueur du précepte primitif, un bâton et des chaussures paraissant indispensables pour un voyage un peu long. La source de Matthieu et de Luc aurait pu l'exagérer, pour faire valoir le caractère exceptionnel du renoncement apostolique <sup>2</sup>. Cependant la formule la plus absolue est peut-être encore celle qui convient le mieux à l'esprit de Jésus et aux circonstances de la première mission. Les apôtres, allant de village en village, dans un rayon peu étendu, ne feront jamais de bien longues courses, et ils se remettront absolument à la Providence, évitant toutes les précautions coutumières aux voyageurs. Les deux exceptions de Marc ressemblent assez à des corrections, et ce qui est dit des chaussures vient peu naturellement entre deux défenses <sup>3</sup>. On dirait que le second

1. Cf. p. 82, n. 4, *μὴ ἐνδύσθηθε*.

2. WERNLE, 30, suppose que Matthieu et Luc suivent une tradition plus récente; HOLTZMANN, 242, qu'ils ont pris le bâton pour une arme.

3. Cf. *supr.* p. 82, n. 4. L'enchevêtrement de la phrase, l'irrégularité de



Évangile prend souci des voyageurs et que, tout en ne permettant pas d'emporter des provisions en route, il ne serait pas éloigné non plus de penser que les prédicateurs feront sagement ou pourront être obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance ; du moins il ne leur dit pas de compter sur leurs hôtes, et cette omission pourrait bien n'être pas involontaire. Marc aurait songé à Paul.

Il n'en reste pas moins que, dans les conditions réglées par Jésus, les missionnaires devaient vivre de ce qu'on leur donnerait et compter sur l'assistance des gens qui voudraient bien les recevoir. C'est pourquoi il est question de ceux qui les recevront et de ceux qui ne les recevront pas. Selon Matthieu, ils ne demanderont pas l'hospitalité du premier venu, mais, dans chaque ville ou village où ils arriveront, ils devront prendre des informations pour savoir qui est « digne » <sup>1</sup> de les loger, c'est-à-dire s'enquérir d'une maison respectable où ils puissent s'installer sans compromettre l'honneur de l'apostolat. Il ne s'agit pas de savoir précisément qui est plus digne de recevoir l'Évangile, puisque les dispositions intérieures des personnes ne peuvent être connues d'avance par ce moyen. Ni Marc ni Luc ne parlent de cette précaution, qui a dû être suggérée par certaines expériences fâcheuses des prédicateurs chrétiens <sup>2</sup>. Le discours primitif ne supposait pas d'enquête préliminaire, et le discernement se faisait par l'accueil que recevait la salutation du missionnaire dans la maison où il se présentait. Jésus jouait sur le double sens du mot « salut » <sup>3</sup>. Les hérauts de l'Évangile, qui, arrivant dans

la construction grammaticale et le passage subit du discours direct au discours indirect semblent accuser un travail de rédaction et de correction pratiqué sur un texte. Cf. Luc, xxii, 35.

1. V. 11. τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν. L'évangéliste emploie ici pour son compte le mot ἄξιος dans une acception assez différente de celle qu'il lui donne au v. 10 (cf. *supr.* p. 81, n. 1) d'après la source.

2. WERNLE. 184.

3. εἰρήνη = שלום ..

une maison, prononcent le souhait contenu dans la formule de salutation, apportent le salut véritable. S'il y a là « un enfant de salut » <sup>1</sup>, c'est-à-dire un homme bienveillant et poli qui soit en même temps une âme prédestinée et bien disposée, ce qui apparaîtra par la façon dont il prendra la salutation qui lui sera faite, le salut qu'on lui souhaite lui arrivera réellement. Conformément à ce qu'il a dit plus haut sur la respectabilité de l'hôte, Matthieu <sup>2</sup> écrit : « Si la maison est digne », ce qu'on doit entendre : « si la maison est véritablement digne », puisque les apôtres sont supposés la connaître et croire telle avant de se présenter. L'équivoque du discours vient de ce que l'information préalable sur l'honorabilité de la maison est surajoutée. Si la maison n'est pas habitée par un enfant du salut, ce qui se connaîtra par la réponse désagréable qui sera faite à la salutation et par le refus d'hospitalité, le salut des apôtres leur reviendra, c'est-à-dire que leur vœu de salut sera de nul effet pour ceux à qui il était adressé ; mais, s'il est inutile pour ceux-là, il servira pour d'autres. L'insuccès n'appauvrit pas ceux qui le portent. Il ne saurait être question d'une bénédiction particulière qui retomberait sur les apôtres rebutés, puisqu'ils sont eux-mêmes en possession du salut et qu'on ne s'occupe pas ici de leurs mérites ni de leur récompense. Ces considérations s'expliquent par l'importance que les Orientaux attachent au cérémonial de la salutation <sup>3</sup>. Tous les textes insistent pour que le missionnaire, une fois installé quelque part, ne cherche pas un autre logement dans le même lieu : s'il changeait, ce serait sans doute pour être mieux ailleurs ; or il ne doit pas chercher ses aises, et surtout il doit éviter de froisser ceux qui lui ont les premiers offert et donné l'hospitalité.

1. LUC, x, 6. υἱὸς εἰρήνης.

2. V. 13.

3. HOLTZMANN, 233.

Si les apôtres sont repoussés de tout le monde, dans une ville ou dans un village, ils se retireront immédiatement, comme Jésus lui-même a fait à Nazareth, pour ne pas perdre leur temps en une tentative incertaine; mais, avant de s'éloigner, ils attesteront par un acte symbolique les conséquences du refus opposé à leur prédication. Matthieu<sup>1</sup> doit ajouter ici la mention de la maison, car il est peu vraisemblable que l'acte prescrit ait dû se faire pour chaque maison qui se fermait devant le missionnaire. Sur la place publique ou à la porte de la ville<sup>2</sup>, les apôtres secoueront ostensiblement la poussière de leurs pieds, afin de montrer qu'ils ne veulent avoir et n'ont rien de commun avec ces gens, et qu'ils dédaigneraient d'emporter ce qui a pu être à eux en quelque manière. Les Juifs, surtout les pharisiens, arrivant d'un pays étranger, avaient coutume de secouer la poussière de la terre profane avant de toucher le sol sacré de la Palestine, pour ne pas souiller celui-ci par le contact de celle-là. Cette manifestation, chez les prédicateurs de l'Évangile, signifie simplement l'absence de tout lien entre eux et ceux qui les rejettent, en même temps que l'exclusion du royaume de Dieu, châtiment auquel ces gens inhospitaliers et endurcis se sont eux-mêmes condamnés. Ainsi firent Paul et Barnabé lorsqu'ils furent chassés d'Antioche de Pisidie<sup>3</sup>. En un cas semblable, dans la synagogue de Corinthe, Paul secoue ses habits<sup>4</sup>, sans doute parce qu'il avait déposé ses sandales en

1. V. 14. Noter que, dans le v. 15, il n'est plus question que de la ville. MARC, 19, dit τόπος; LUC, IX, 5, X, 10, parle de « ville ».

2. MARC, 11. ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν. ΜΑΤΘ. 14. ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκεῖνης. LUC, IX, 5. ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκεῖνης. X, 10. ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς (de la ville). Dans ce dernier cas, Luc aura voulu varier l'indication; cf. XIII, 26.

3. ΑΚΤ. XIII, 51.

4. ΑΚΤ. XVIII, 6.

entrant<sup>1</sup>. Luc<sup>2</sup> fait dire aux apôtres qu'ils secouent la poussière de la ville, non qu'il ait voulu substituer la parole à l'acte<sup>3</sup>, mais parce qu'il joint l'une à l'autre, pour la commodité de sa rédaction<sup>4</sup>. Comme il a mêlé, dans le cas précédent, le discours qui sera fait aux personnes bien disposées et les prescriptions qui concernent les devoirs des apôtres envers leurs hôtes, il introduit ici, pour la symétrie, un discours à la population inhospitalière. A ceux qui reçoivent les apôtres, le royaume est annoncé comme une promesse consolante; à ceux qui ne les reçoivent pas, le royaume est annoncé comme une menace terrifiante plutôt qu'un suprême avertissement, puisqu'on les suppose voués par leur refus à un jugement plus sévère que celui de Sodome. Dans le discours primitif, Jésus faisait connaître aux apôtres cette conséquence du refus, mais il ne les chargeait pas de la dire aux intéressés. Marc n'en parle pas<sup>5</sup>; mais Luc, rédigeant le discours aux Soixantedouze, l'a trouvée dans la source où Matthieu l'a prise. Le rédacteur du premier Évangile a dû ajouter Gomorrhe<sup>6</sup> à Sodome. Ces deux villes, si fameuses par leur corruption et par le châtiment que leur a infligé la colère de Dieu<sup>7</sup>, ne seront pas si maltraitées au jour du jugement que celles où l'on n'aura pas voulu recevoir les messagers de l'Évangile; les habitants des cités maudites sont plus excusables, parce que la même grâce ne leur a pas été

1. SCHANZ, *Markus*, 221.

2. x, 11.

3. HOLTZMANN, 359, regarde cette indication comme primitive relativement à celle qui suppose l'acte accompli. Mais la parole aurait-elle grande signification sans l'acte?

4. Afin de ne pas redire textuellement ce qu'il avait écrit plus haut, ix, 5; cf. p. 86, n. 2.

5. A et le texte reçu insèrent MATTH. 15, après MARC, 11.

6. MATTH. 15 est le seul endroit des Évangiles où Gomorrhe soit mentionnée; cf. xi, 24; LUC, x, 12.

7. GEN. XVIII, 20.

proposée. Il est donc sous-entendu que les pécheurs attendent, au séjour des morts, leur sentence définitive et qu'ils ressusciteront pour recevoir notification de cette sentence dans le grand jugement. Les gens de Sodome et de Gomorrhe s'y rencontreront avec les Ninivites et la reine de Saba <sup>1</sup>.

Dans Matthieu, la parole : « Je vous envoie comme des brebis au milieu de loups <sup>2</sup> », se trouve préparer maintenant les instructions que Jésus donne à ses disciples sur la conduite qu'ils devront tenir quand ils comparaitront devant les juges de ce monde <sup>3</sup>. Mais ces instructions sont une pièce rapportée, et la suite naturelle de la comparaison des brebis se trouve plus loin dans ce qui est dit des difficultés et des vexations qui obligeront les disciples à errer d'une ville à l'autre <sup>4</sup>. Luc a connu la comparaison des brebis parmi les loups et il l'a transposée <sup>5</sup>. Il a pu connaître aussi l'exhortation à la prudence et à la simplicité : on conçoit qu'il l'ait omise, soit parce qu'elle allait moins bien en tête du discours, soit parce que la forme du conseil ne le satisfaisait pas. Brebis et loups ont une signification constante chez Matthieu, et le sens de la comparaison n'est pas douteux. Les apôtres seront comme des brebis au milieu des loups parce qu'ils seront exposés sans défense à la rencontre d'ennemis dangereux ; pour cette raison même, ils auront besoin de deux qualités <sup>6</sup>, la prudence du serpent <sup>7</sup> et la simplicité de la colombe <sup>8</sup>. L'habileté leur est nécessaire, parce qu'ils se

1. MATTH. XII. 41-42 (LUC, XI, 31-32).

2. V. 16. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. LUC, x, 3, omet ἐγὼ et lit ἀρνᾶς au lieu de πρόβατα. Cf. *supr.* p. 80, n. 1.

3. Vv. 17-22.

4. V. 23.

5. Cf. *supr.* p. 79.

6. Cf. ROM. XVI, 19.

7. Cf. GEN. III, 1.

8. Cf. GEN. VIII, 11 ; OS. VII, 11.



trouvent en face d'adversaires perfides ; mais la simplicité ne leur est pas moins indispensable s'ils veulent exercer une action salubre sur les âmes bien disposées. L'habileté seule pourrait les détourner des entreprises généreuses, et la simplicité seule les livrer à leurs ennemis. Dans la pratique, il est malaisé que l'une de ces qualités ne fasse pas tort à l'autre ; mais la perfection consiste à savoir les concilier <sup>1</sup>. Comme les apôtres ne pouvaient pas être exposés à de si grands dangers dans leur première tournée de prédication, l'on a supposé que Matthieu n'avait pas bien compris la comparaison et qu'il avait songé aux périls ultérieurs, tandis que Jésus aurait parlé de la place que les apôtres devaient prendre en opposition aux faux pasteurs figurés par les loups <sup>2</sup>. L'avis pourrait bien plutôt n'appartenir qu'à une rédaction secondaire du discours, ou tout au moins avoir la même origine que la prescription de ne pas prêcher chez les Samaritains <sup>3</sup> et celle de fuir d'une ville à l'autre en attendant l'avènement prochain du Fils de l'homme.

Luc insère avant la conclusion du discours aux Soixante-douze l'apostrophe comminatoire aux villes galiléennes qui n'ont pas écouté la prédication de Jésus. Ce morceau n'appartenait certainement pas au discours de mission, et il a chance d'avoir été dit à une époque plus récente, mais il avait été rattaché au discours, dans la source commune de Matthieu et de Luc <sup>4</sup>, à raison de l'analogie qu'il présente,

1. SCHANZ, *Matthaeus*, 294.

2. B. WEISS, *E.* 64 ; HOLTZMANN, 233. Il est vrai que les loups dans MATH. VII, 15, figurent les faux pasteurs. Mais ce ne sont pas les béliers qui défendent le troupeau contre les loups, ce sont les bergers. Cf. *supr.* p. 80.

3. Cf. *supr.* pp. 76-78.

4. Cf. WERNLE, 67. L'artifice de la combinaison n'en est pas moins sensible chez Luc, en ce que « vous », dans x, 13-14, ne s'adresse pas aux mêmes personnes que dans les vv. 12 et 16 ; ici Jésus parle aux disciples, là aux villes.

soit pour le fond soit pour la forme, avec ce que Jésus disait du sort réservé aux villes qui ne recevraient pas le message des apôtres. Matthieu paraît avoir trouvé, comme Luc, la condamnation de Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm en rapport avec la parole d'actions de grâces touchant le salut des petits. Or l'occasion, historique ou non, de cette parole, est bien celle qu'indique le troisième Évangile, à savoir le retour des disciples envoyés par Jésus. Matthieu a pu penser que la menace dirigée contre les villes de Galilée n'était pas à sa place dans le discours aux apôtres; comme il attachait plus d'importance au discours qu'au fait de la mission, et que la distribution de sa seconde partie ne l'invitait pas à signaler le retour des Douze, il aura mis cette menace après les propos tenus au sujet de Jean-Baptiste, parce qu'il était question là des miracles de Jésus et du peu d'estime que l'on témoignait pour lui. L'idée de l'évangéliste ressort du préambule qu'il a donné au discours <sup>1</sup>. Il a reproduit ensuite la parole d'action de grâces, en en taisant l'occasion et en disant toutefois, conformément à la source, qu'elle avait été dite dans le même temps que la menace <sup>2</sup>.

MATTH. XI. 20. Alors il se mit à blâmer les villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas converties : 21. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'était à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le cilice et la cendre. 22. Mais je vous (le) dis, il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à vous. 23. Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu des-

LUC, x, 13. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'eût été à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps, assises dans le cilice et la cendre, elles auraient fait pénitence. 14. Mais il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable, au jugement,

1. XI, 20.

2. XI, 25. ἐν ἐκεῖνῳ τῷ καιρῷ. La formule est d'ailleurs assez élastique et sert de transition.

cendras jusqu'aux enfers, parce que si c'eût été à Sodome que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez toi, elle subsisterait encore aujourd'hui. 24. Mais je vous dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à toi qu'à vous. 15. Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Jusqu'en enfer tu seras précipitée. »

Chorazin<sup>1</sup> était une petite ville située tout près de Capharnaüm, au nord. Bethsaïde est la ville auprès de laquelle Luc<sup>2</sup> a localisé le miracle de la multiplication des pains; elle était située sur la rive gauche du Jourdain, à l'endroit où le fleuve entre dans le lac de Tibériade<sup>3</sup>. On apprend par ce discours que Jésus avait prêché dans les deux villes et qu'il y avait fait des miracles comparables à ceux dont Capharnaüm avait été le théâtre. Jésus déclare que, si des miracles pareils à ceux qu'il a faits dans ces villes galiléennes s'étaient accomplis dans les vieilles cités de Tyr et de Sidon, contre lesquelles fulminaient les anciens prophètes et où il est censé avoir pu, s'il l'eût voulu, exercer son ministère, elles auraient fait une entière pénitence, comme on le raconte de Ninive; leurs habitants auraient pris le cilice et se seraient couvert la tête de poussière en signe de profonde affliction<sup>4</sup>, ou bien ils se seraient couchés sur la cendre comme Job<sup>5</sup>. C'est pourquoi, au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que Bethsaïde et Chorazin.

Mais Capharnaüm surtout a été privilégiée. Le texte de

1. Aujourd'hui Kerazeh.

2. IX, 10.

3. Il ne paraît aucunement nécessaire d'admettre l'existence d'une autre Bethsaïde sur la rive occidentale, plus près de Capharnaüm. Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*<sup>3</sup>. II, 162; G. A. SMITH, *E. B.* I, 562. On peut croire que l'ancienne ville subsistait à côté de Julias, construite par le tétrarque Philippe, et que Jésus n'a pas plus fréquenté Julias que Tibériade.

4. MATTH. 21. πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ ποδῶ (LUC, 13, ajoute καὶ ἤμενοι) μετενόησαν.

5. JOB, II, 8; XLII, 6.

l'apostrophe qui la concerne particulièrement n'est pas sûr. L'idée générale est que cette ville, qui aurait dû se sentir honorée par le séjour de Jésus, sera encore plus punie que les autres. C'est ce que signifie la leçon commune : « Et toi, Capharnaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu descendras », ou « tu seras précipitée jusqu'aux enfers <sup>1</sup>. » On s'attendrait néanmoins à un reproche direct qui justifie la condamnation. La leçon des plus anciens manuscrits : « Est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel ? » présente un sens satisfaisant si on la prend comme un blâme : « Veux-tu donc t'élever jusqu'au ciel ? » toi qui dédaignes la présence de celui que le Père a envoyé ? Quel comble d'orgueil et d'incrédulité ! Ces paroles du Sauveur contiennent une réminiscence d'Isaïe <sup>2</sup>. Le crime de Capharnaüm est plus amplement expliqué dans Matthieu par la comparaison avec Sodome, et le parallélisme de ce développement avec ce qui a été dit de Tyr et de Sidon par rapport à Chorazin et Bethsaïde pourrait faire supposer que le premier Évangile suit la source plus fidèlement que Luc. Mais, à y regarder de plus près, on trouve que l'addition fait doublet avec le châtement prédit à Capharnaüm : le rédacteur l'aura prise plutôt du contexte où il avait trouvé ce passage <sup>3</sup>. L'incohérence que présente la phrase : « Mais je *vous* dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable qu'à *toi* » vient de ce que l'évangéliste copie, en l'adaptant insuffisamment à un autre contexte, ce que Jésus a dit de la ville qui ne recevrait pas les apôtres : « Je *vous* dis en vérité qu'il sera fait un sort plus

1. MATTH. 23. καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ (D, ἡ) ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; (NBCD etc.; mss. plus récents ἢ... ὑψωθείσα οὐ ἢ... ὑψώθῃς,) ἕως ἄδου καταβήσῃ (BD, it. etc.; NC, etc. καταβιβασθήσῃ). LUC, 15. μὴ... ὑψωθήσῃ; (NBD etc.; AC etc. ἢ ὑψωθείσα,)... καταβιβασθήσῃ (NAC, it., etc.; BD, καταβήσῃ).

2. XIV, 13-15.

3. WERNLE, 67, 181.

tolérable à Sodome, etc. <sup>1</sup> » *Vous* s'adresse aux auditeurs de Jésus, c'est-à-dire aux disciples, par manière d'affirmation solennelle et directe à des personnes présentes; *toi* s'adresse à la ville par manière d'apostrophe oratoire. L'artifice rédactionnel n'en est pas moins évident; il est inutile de vouloir le corriger en rapportant *vous* aux habitants et *toi* à la cité, et en supposant une influence du pluriel employé pour Chorazin et Bethsaïde <sup>2</sup>. Jésus a tutoyé Capharnaüm, et il n'y a pas de raison pour qu'il revienne au « vous » en lui parlant. Il est probable que Luc voyait dans cette malédiction prononcée contre les villes galiléennes la réprobation des Juifs au profit des Gentils.

Par une sorte de compensation pour le déplacement de ce morceau, et pour allonger le discours de mission, Matthieu insère, après l'invitation à la prudence et à la simplicité, afin d'expliquer en quel sens les disciples seront comme des brebis au milieu des loups, un passage où sont décrites les persécutions qu'auront à subir les prédicateurs de l'Évangile. L'exhortation est sans rapport avec les circonstances de la première mission, et Marc <sup>3</sup> l'a placée dans le grand discours eschatologique par lequel il couronne l'enseignement de Jésus. C'est là peut-être que Matthieu l'aura prise, sauf à la répéter encore, en la retouchant, dans le discours sur la parousie <sup>4</sup>. Il semble d'ailleurs qu'elle a dû exister, peut-être sous une forme plus courte, dans le recueil de discours, puisque Luc <sup>5</sup> en donne une partie et semble l'avoir trouvée près de l'instruction sur le courage dans la prédication et la confession de l'Évangile, que Matthieu lui-même va bientôt reproduire. Le discours apocalyptique de Marc étant

1. MATTH. x, 15.

2. HOLTZMANN, 359.

3. XIII, 9-13 (LUC, XXI, 12-19).

4. XXIV, 9-14.

5. XII, 11-12.



une compilation, rien n'empêche que les trois Synoptiques ne procèdent, en dernière analyse, d'une seule source qui se trouve dédoublée, par l'emploi de Marc, relativement à Matthieu et à Luc.

MATTH. x, 17. « Et tenez-vous en garde contre les hommes; car ils vous livreront à des tribunaux et ils vous flagelleront dans leurs synagogues; 18. et vous serez conduits devant des gouverneurs et des rois à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations.

19. Et quand ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de la façon (dont vous répondrez) ni de ce que vous direz; 20. car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père parlera en vous. 21. Et le frère livrera le frère à la mort, et le père l'enfant; et les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. 22. Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. »

LUC, xii. 11. Et quand on vous amènera devant les assemblées, les autorités et les puissances, ne vous inquiétez pas de la façon dont vous vous défendrez ni de ce que vous direz; 12. car le Saint Esprit vous apprendra en cette heure ce qu'il faut dire. »

Les mots : « tenez-vous en garde contre les hommes <sup>1</sup> » sont la suture par laquelle l'évangéliste rattache cette exhortation au contexte où il l'introduit. « Les hommes » sont « le monde <sup>2</sup> » qui rejette l'Évangile et qui comprend Juifs et païens. Ces mauvaises dispositions des hommes sont ce qui réclame des disciples la prudence du serpent. Les Juifs, en effet, traîneront les prédicateurs évangéliques, qui sont d'origine juive, devant leurs propres tribunaux et ils les flagelleront dans leurs synagogues. On sait, par les Actes <sup>3</sup> et par saint Paul <sup>4</sup>, que le régime disciplinaire des synagogues admettait la peine

1. V. 17. προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Cf. vii, 15, en notant que dans ce passage, composé par l'évangéliste (voir *Le discours sur la montagne*, 133), il est question de loups et de brebis, comme dans x, 16.

2. Cf. JEAN, xv, 18-19; xvii, 14.

3. xxii, 19.

4. II COR. xi, 24.

du fouet. Mais les disciples connaîtront d'autres juges et d'autres peines. Les dénonciations des Juifs les conduiront devant des « gouverneurs », c'est-à-dire devant les hauts fonctionnaires de l'administration romaine, propréteurs, proconsuls, procurateurs, et devant des « rois <sup>1</sup> », c'est-à-dire devant des chefs d'État parmi lesquels il faut comprendre l'empereur. Il est bien évident que l'évangéliste a oublié les conditions de la première mission; par conséquent, l'on n'est pas obligé de supposer qu'il limiterait l'application du mot « rois » aux princes hérodiens <sup>2</sup>. Dieu permettra que les choses se passent ainsi pour que les disciples rendent témoignage au Christ, qu'ils confessent leur foi devant les princes de ce monde et les nations qui leur obéissent. Il est moins naturel de rapporter les mots : « en témoignage pour eux », aux Juifs <sup>3</sup>, que l'on distinguerait des nations. Les Juifs sont plutôt abandonnés à leur endurcissement. Ils ont eu le témoignage de Jésus et n'en ont pas profité. Il semble que Luc avait trouvé aussi dans sa source une énumération des tribunaux et des magistrats devant lesquels comparaitraient les disciples et qu'il abrège le début de la sentence en vue de la répétition qui s'en fera dans le discours apocalyptique. Il garde les synagogues; mais aux termes concrets : « gouverneurs et rois », il substitue les termes abstraits : « autorités et puissances <sup>4</sup> ».

Une fois tombés aux mains de leurs ennemis, les disciples ne devront pas s'inquiéter, mais se conduire avec la simplicité de la colombe. Traduits en jugement, qu'ils

1. V. 18. καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

2. B. WEISS, *E.* 65.

3. SCHANZ, *Matthaeus*, 295.

4. V. 11. ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς (ceci correspond à MATTH. 17 b) καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας (MATTH. 18), μὴ μεριμνήσητε κτλ.

ne soient pas préoccupés des moyens de défense qu'ils auront à faire valoir, ni de la meilleure façon de les présenter. C'est l'occasion de se confier à Dieu, qui, en ce moment décisif, ne manquera pas aux siens. Son Esprit leur suggérera tout ce qu'il faudra dire et parlera par leur bouche <sup>1</sup>. Dans le contexte artificiel créé par Luc, l'esprit qui assistera les disciples est celui que leurs ennemis israélites ont blasphémé <sup>2</sup> en en méconnaissant la présence et l'action dans les fidèles de Jésus. Il est à croire que Luc, aussi bien que Matthieu, avait trouvé cet avertissement avant la sentence relative au secret qui doit être connu, mais que le cadre qu'il a créé pour le discours, et la mention de l'hypocrisie des pharisiens <sup>3</sup> l'ont induit à faire une transposition; il oppose à l'hypocrisie pharisaïque le secret qui doit être connu, suit la source jusqu'à l'endroit où il est question de ceux qui ont renié Jésus, et, afin de rejoindre ce qui est dit de l'esprit qui assistera les disciples, parle du blasphème contre le Saint-Esprit, péché qui est une façon de nier le Christ. L'évangéliste n'a pas eu souci de l'incohérence qu'il introduisait dans le discours en disant que le Sauveur renierait devant les anges celui qui le renierait devant les hommes, et en ajoutant, immédiatement après, que le blasphème contre le Fils de l'homme était un péché rémissible. La contradiction n'existait pas dans sa pensée, parce que ceux qui, ayant à confesser Jésus, le renient, ne sont pas les mêmes que ceux qui parlent contre le Fils de l'homme et qui blasphèment contre le Saint-Esprit. Le chrétien renégat sera renié; le païen qui blasphème Jésus sans le connaître pourra être pardonné; le Juif incrédule et dénonciateur du chrétien sera condamné sans rémission.

1. V. 20. οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Luc, 12, résumé ΜΑΤΘ. 19 b-20.

2. V. 10. Cf. *supr.* pp. 22-25.

3. Luc, xii, 1.

L'hostilité ne viendra pas que des étrangers, et la persécution aura d'autres agents que les représentants de l'ordre social et politique. Les disciples de l'Évangile seront livrés aux tribunaux par les membres de leur famille et par leurs propres enfants, c'est-à-dire par ceux à qui on peut le moins cacher la foi que l'on professe et la religion que l'on pratique. C'est ainsi que les plus proches parents viendront témoigner contre un des leurs et provoquer sa condamnation à mort <sup>1</sup>. Enfin la haine de tous poursuivra les disciples partout et de toutes les façons, à cause de leur Maître, c'est-à-dire en tant que fidèles du Christ Jésus. Il n'y aura pas lieu pourtant de se décourager, parce que le temps de l'épreuve sera limité. Celui qui sera demeuré inébranlable dans sa foi et dans la confession du nom du Seigneur échappera, pour finir, aux tribulations et il n'aura pas à redouter le jugement de Dieu. Non seulement ces avertissements ont été anticipés par le rédacteur du premier Évangile, mais, sous la forme qu'ils ont prise, ils semblent accuser l'expérience des persécutions qu'ont eu à subir les chrétiens de l'âge apostolique.

MATTH. x, 23. « Et quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre ; car je vous (le) dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. »

24. Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur. 25. Il suffit au disciple qu'il devienne comme son maître, et au serviteur (qu'il soit) comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzeboul, à combien plus forte raison ceux de sa famille ! »

LUC, VI, 40 : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître, et tout (disciple) parfait sera comme son maître. »

En apparence, la persécution dont il est question maintenant est identique à celle dont on vient de parler ; mais il

1. Cf. MATTH. 35 (MICH. VII, 6).

n'en est rien dans la réalité, car il ne s'agit plus de poursuites qui peuvent conduire les disciples devant les tribunaux romains, jusqu'à celui de César, et les exposer à une condamnation capitale, mais de vexations qui pourront se produire uniquement dans les villes israélites de Palestine et obliger les prédicateurs évangéliques à changer de domicile plus souvent qu'ils ne voudraient. Le conseil de passer d'une ville à une autre ne se relie donc pas aux considérations sur l'attitude à garder devant les juges, mais à l'avertissement : « Je vous envoie comme des brebis au milieu de loups <sup>1</sup> », etc. ; et la promesse qui suit correspond à ce qui a été dit plus haut touchant l'évangélisation d'Israël à l'exclusion des païens et des Samaritains <sup>2</sup>. Nonobstant les obstacles qu'ils rencontreront sur leur chemin, les missionnaires de l'Évangile ne seront pas contraints indéfiniment à fuir d'un lieu à l'autre jusqu'à ce qu'ils aient été expulsés de partout. Le Fils de l'homme apparaîtra dans sa gloire avant qu'ils aient achevé le tour des villes d'Israël. Si l'on fait abstraction de ce qui vient d'être dit sur les persécutions violentes, on peut traduire : « Et quand on vous chassera d'une ville <sup>3</sup>, fuyez dans une autre. » Quelques anciens témoins <sup>4</sup> ajoutent : « Et si l'on vous chasse de celle-ci, fuyez encore dans une autre. » La promesse de Jésus n'a pas de signification par rapport à la première mission des apôtres, mais elle correspond au temps où les Douze se regardaient comme chargés de prêcher l'Évangile aux seuls Juifs ; elle suppose aussi l'imminence de la parousie et avec une précision que relève encore la solennité de la formule : « Je vous dis en vérité <sup>5</sup>. »

1. V. 16; *supr.*, p. 88.

2. V. 5 *b*; *supr.*, p. 76.

3. V. 23. ἔταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.

4. Ss. DL, mss. lat. Origène.

5. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Cf. xvi, 28, dont ce passage pourrait bien être une variante.



La prédiction serait aussi nette <sup>1</sup> qu'invérifiée. Mais on peut croire qu'elle reflète au moins autant la foi ardente de la première communauté qu'un enseignement formel de Jésus.

Les apôtres ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que le Sauveur lui-même. Un disciple ne peut prétendre à plus d'égards que son maître, ni un esclave à un traitement plus favorable que son seigneur. Si Jésus, le chef de la famille apostolique, a été appelé Beelzeboul, à plus forte raison le même nom injurieux ou d'autres semblables pourront-ils être appliqués aux apôtres eux-mêmes. A supposer que cette remarque soit authentique, Jésus aurait proposé d'abord deux comparaisons dont il ferait ensuite l'application. Le maître et le disciple dont il parle ne le représenteraient pas lui-même avec les siens, non plus que le seigneur et l'esclave ; car il serait tout à fait contraire à l'esprit de l'Évangile que les disciples fussent désignés comme des serviteurs. Dans l'application, « les gens de la maison » ne sont pas nécessairement des esclaves, mais toute personne qui appartient à la famille et dépend du chef. Le genre de supériorité sur lequel porte la première comparaison est à déterminer d'après la seconde et surtout d'après l'application <sup>2</sup>. Il ne saurait être question de science, mais de la considération dont jouit un chef d'école et qui est comparée à celle dont jouit un propriétaire, élèves et serviteurs ne pouvant souhaiter plus que d'être traités comme leurs maîtres et leurs seigneurs. Ainsi doit-il en être des fidèles de Jésus. Le Sauveur, ayant été dit possédé de Beelzeboul <sup>3</sup>, a pu être appelé

1. « Haec locutio (*donec veniat Filius hominis*) ex Synopticis non potest intelligi nisi de secundo Christi adventu. Eo enim sensu constanter apud eos adhibetur in Jesu sermonibus. » KNABENBAUER, *Matthaeus*, I, 397.

2. JÜLICHER, II 43.

3. Cf. XII, 24 (IX, 34); *supr.* p. 7.

du nom de son démon<sup>1</sup>. Peut-être la variante que présente le manuscrit Vatican : « S'ils ont reproché Beelzeboul au maître de la maison<sup>2</sup>, combien plus aux membres de la famille ! » vient-elle d'une correction fondée sur ce que les apôtres n'ont pas été réellement appelés Beelzeboul, et que l'Évangile même ne le dit pas ailleurs de Jésus<sup>3</sup>. Mais on n'est pas obligé d'entendre cette assertion comme une prophétie<sup>4</sup>. Cependant, quoique l'application des deux comparaisons soit satisfaisante et que Luc<sup>5</sup> ait pu l'omettre avec intention, ainsi que la comparaison du maître et des serviteurs, il est possible aussi que Luc n'ait connu que la comparaison du maître et du disciple, et que ce qui est ajouté dans Matthieu appartienne à une couche secondaire de la rédaction. La métaphore du maître de maison ne vient pas très naturellement après les comparaisons, que l'évangéliste a pu concevoir comme allégories, et l'allusion à Beelzeboul pourrait bien être une sorte de référence littéraire à un autre discours<sup>6</sup> plutôt que l'écho d'une tradition historique.

1. Cf. MARC, v, 9.

2. V. 25. εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ (leçon commune : τὸν οἰκοδεσπότην) Βεελζεβοῦλ ἐπεχάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ.

3. La leçon de Ss. : « S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzebub, comment appelleront-ils ceux de sa famille », est sans doute à expliquer par un scrupule de ce genre.

4. JÜLICHER, II, 47.

5. VI, 40.

6. MATTH. XII, 24, *supr. cit.*

MATTH. x, 26. « Ne les craignez donc pas ; car rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 27. Ce que je vous dis dans l'obscurité, dites-le à la lumière ; et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits. 28. Et ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais ne peuvent tuer l'âme : craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps en géhenne. 29. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un liard ? Et pas un d'eux ne tombe à terre malgré votre Père. 30. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. 31. Ne craignez donc pas : vous valez mieux que plusieurs passereaux. 32. Quiconque donc m'avouera devant les hommes, je l'avouerai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. 33. Et celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. »

LUC, xii, 2. « Mais rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 3. C'est pourquoi tout ce que vous dites dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et ce que vous prononcez à l'oreille, dans les chambres, sera prêché sur les toits. 4. Et je dis à vous, mes amis : ne craignez pas ceux qui tuent le corps et après cela ne peuvent rien faire de plus. 5. Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir fait mourir, a pouvoir de jeter dans la géhenne. Oui, vous dis-je, craignez celui-là. 6. Cinq passereaux ne se vendent-ils pas deux liards ? Et pas un seul n'est oublié devant Dieu. 7. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. Ne craignez pas, vous valez mieux que plusieurs passereaux. 8. Et je vous (le) dis, quiconque m'avouera devant les hommes, le Fils de l'homme aussi l'avouera devant les anges de Dieu. 9. Et quiconque me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu. »

Matthieu n'a rien trouvé de mieux, pour faire la liaison de ce morceau avec ce qui précède, que la formule : « Ne les craignez donc pas », empruntée aux conseils qu'il va reproduire. Il n'y a pas lieu de craindre un mal connu

d'avance et inévitable ; il faut se préparer à le supporter courageusement. On ne voit pas du premier coup le rapport de cette idée avec ce qui suit : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert. » On ne peut pas songer au triomphe de l'Évangile ni même à la manifestation des bons sentiments qui inspirent les apôtres. Dans la pensée du rédacteur, on dirait qu'il s'agit du caractère inéluctable de la persécution, qui doit être attendue sans trouble parce qu'il est de nécessité providentielle qu'elle arrive et paraisse au jour. Mais ce qu'on lit ensuite montre que l'application de la sentence proverbiale : « Tout secret est pour être découvert », vise l'objet même de la prédication évangélique, la vérité que Jésus confie aux apôtres et qu'ils devront un jour annoncer au monde. Le Sauveur emploie des termes métaphoriques : « ce qui est dit dans l'obscurité, à l'oreille », est l'enseignement qu'on suppose donné aux apôtres seuls ; cet enseignement devra être prêché sur les toits, c'est-à-dire proclamé devant tous ouvertement. La liaison réelle des idées est donc : le Fils de l'homme reviendra bientôt ; il ne faut pas avoir peur de la persécution, mais proclamer la vérité de l'Évangile, qui, enseignée maintenant dans le secret, est faite pour cette manifestation et la réclamera. L'application primitive de la sentence touchant le secret qui doit être connu, paraît avoir été autre <sup>1</sup>. Jésus n'avait pas d'enseignement ésotérique, et c'est plutôt la tradition qui aura compris de cette manière ses paraboles et la réserve gardée par lui touchant sa qualité de Messie. Mais si cette qualité devait être dévoilée plus tard, ce n'était pas, dans l'esprit de Jésus, en tant que thème d'enseignement, c'était par la manifestation finale du royaume et le grand jugement.

Le troisième Évangile suppose dans la source tout ce qu'on lit dans Matthieu, sauf la formule de transition ;

1. Cf. MARC, IV, 21 ; LUC, VIII, 16-17 ; MATTH. V, 14-16, et voir *Le discours sur la montagne*, 36.

mais Luc semble avoir retouché un peu plus le texte, pour satisfaire aux exigences de sa combinaison rédactionnelle. Après un discours contre les pharisiens, Jésus dirait à ses disciples, en présence de la foule : « Gardez-vous du levain des pharisiens, qui est l'hypocrisie <sup>1</sup> » ; et il continuerait : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert. » L'évangéliste veut donc signifier que l'hypocrisie est inutile et que l'on aurait tort de vouloir cacher quoi que ce soit, attendu que tout ce qu'on cache est pour être connu. De là <sup>2</sup>, en ce qui concerne l'Évangile, une application assez détournée : ce que les disciples auront dit dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et l'on prêchera sur les toits ce qu'ils auront dit dans les chambres. Les précautions des missionnaires évangéliques n'ont rien de commun avec l'hypocrisie. Mais il est à noter que ce ne sont pas les disciples qui sont invités ici à prêcher publiquement. L'évangéliste semble avoir pensé que la prédication des apôtres n'avait pas eu cet éclat et que la publicité de l'Évangile n'est venue que plus tard, si tant est qu'elle ne soit pas réservée à l'avenir. Ainsi la recommandation de n'avoir pas peur est moins bien introduite, les disciples n'ayant pas besoin d'un si grand courage pour prêcher dans les maisons particulières. Dans Matthieu, Jésus semble recommander à ses disciples un courage qu'il n'aurait pas lui-même <sup>3</sup>, et dans Luc, un courage qu'ils n'auront pas à pratiquer. C'est peut-être que la manifestation de l'Évangile n'était pas d'abord la prédication des missionnaires, mais l'avènement du royaume,

1. XII. 2. MARC, VIII, 15 ; MATTH. XVI, 6.

2. V. 3. ἀνθ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶπατε κτλ. La locution conjonctive a été diversement expliquée. Elle paraît imitée du langage des Septante où elle correspond à l'hébreu **כִּי** **אֲנִי**, « parce que » (cf. I, 40 ; XIX, 44 ; ACT. XII, 23), mais elle ne peut guère signifier ici que : « c'est pour quoi » (cf. JUD. IX, 3), et non « au lieu que ».

3. JÜLICHER, II, 97.



et la recommandation du courage était coordonnée seulement à cette dernière idée. Que les disciples parlent sans crainte comme leur Maître : leur existence et le triomphe de l'Évangile sont assurés à travers la mort <sup>1</sup>. Jésus n'a pu parler ainsi que dans les derniers temps de son ministère. On dirait que Luc s'aperçoit qu'il a dépassé la perspective historique du discours, et qu'il veut y rentrer en faisant dire au Sauveur : « Et je dis à vous, mes amis <sup>2</sup> », ce qui précède n'ayant pas d'application pour eux.

Si les disciples ne peuvent attendre des hommes que la haine et la persécution, ils doivent savoir aussi que la puissance des persécuteurs ne va pas loin. Les hommes ont pouvoir sur le corps, mais ils n'atteignent pas l'âme. Dieu seul est le maître de l'âme et du corps ; lui seul peut, au jour du jugement, les précipiter l'un et l'autre dans la damnation éternelle <sup>3</sup>. Cette distinction si accentuée de l'âme et du corps a-t-elle déplu à Luc ? Toujours est-il qu'il la supprime, et non sans intention. Au lieu de dire que les hommes ne peuvent tuer l'âme, il dit que les hommes ne peuvent rien de plus que tuer le corps ; au lieu de dire que Dieu peut livrer l'âme et le corps au châtement infernal, il dit que Dieu n'a pas seulement pouvoir de faire mourir, mais de jeter en enfer <sup>4</sup>. On

1. Le rapport au seul Évangile, prêché par Jésus et ses disciples dans des conditions obscures et qui le sera plus tard librement (JÜLICHER, *loc. cit.*), serait une idée un peu abstraite. Il est bien plus probable que, dans la prévision, l'Évangile se confond avec son objet le royaume.

2. V. 4. λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου. Une reprise analogue a été signalée dans VI, 17. Cf. *Le discours sur la montagne*, 67-68.

3. MATTH. 28. καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνάμενων ἀποκτείνει· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ (D. εἰς γέενναν).

4. V. 4. μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἔχόντων περισσώτερόν τι ποιῆσαι. 5... φοβηθῆτε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτείνειν ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν..

est bien tenté de penser que Luc a corrigé les formules en vue d'une anthropologie et d'une eschatologie autres que celles de la source <sup>1</sup>. Il n'a pas voulu dire que le mort, avant la résurrection, soit une âme sans corps, ni surtout laisser entendre que les pécheurs ne seront pas jetés en enfer avant le jugement dernier : l'individu, qu'il ne faut pas se représenter comme une ombre qui dort jusqu'à la résurrection, peut être jeté en enfer aussitôt qu'il a quitté ce monde. La même conception de la destinée d'outre-tombe se retrouvera dans la parabole de Lazare <sup>2</sup> et dans la promesse de Jésus au bon larron <sup>3</sup>.

Même dans la sphère limitée où s'exerce leur pouvoir, les hommes ne sont nuisibles qu'en la mesure permise par la Providence, à qui rien n'échappe. Pas un passereau ne périt, si ce n'est que Dieu le permette <sup>4</sup>. Pas un cheveu de ses serviteurs ne tombe sans sa volonté. Tout est compté par lui, c'est-à-dire que les moindres choses sont réglées par sa décision souveraine. Celui qui veille sur les passereaux veillera aussi, et à plus forte raison, sur ses fidèles serviteurs. Luc développe ces pensées en modifiant quelques détails de rédaction. Au lieu de dire qu'un passereau ne tombe pas à terre sans que le Père céleste s'en mêle, il emploie une formule moins précise : « pas un passereau n'est oublié devant Dieu <sup>5</sup> », c'est-à-dire par lui. « Devant Dieu » est une façon d'atténuer l'anthropomorphisme. « Dieu » remplace « votre Père », c'est-à-dire le « Père qui est aux cieux », locution que Luc semble éviter généralement, mais qui pourrait bien aussi n'être pas celle de la source. Jésus a pu employer le mot « Cieux »

1. WERNLE, 72.

2. XVI, 22-23.

3. XXIII, 43.

4. V. 29. ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

5. V. 6. καὶ ἐν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλεησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Noter, chez les deux évangélistes, l'emploi d'une formule négative pour les passereaux, et positive : « cheveux comptés », pour les hommes.

pour désigner Dieu : la tradition de Matthieu en fait « le Père aux cieux », et celle de Luc « Dieu » simplement <sup>1</sup>. Tandis que le premier Évangile fixe à un *as* <sup>2</sup> le prix de deux passereaux, le troisième en fait donner cinq pour deux *as*. De part et d'autre on a voulu indiquer un prix insignifiant.

Il n'arrivera donc aux disciples que ce qui aura été voulu par un Dieu bon et miséricordieux. Les maux auxquels pourra les exposer la confession de leur foi ne sont rien en comparaison de la récompense qui les attend et que Jésus sera en état de leur assurer. Lorsque les prédicateurs de l'Évangile, ayant rempli fidèlement leur mission, comparaitront, avec tout le genre humain, devant le juge suprême, qui est Dieu, non le Christ, ils auront un témoin qui répondra d'eux. De même qu'ils auront confessé leur foi en Jésus devant les juges de ce monde, Jésus les reconnaîtra pour siens devant le Juge éternel et témoignera qu'ils ont bien fait leur devoir. Mais malheur à celui qui aura renié Jésus comme Maître et Sauveur devant les hommes ! Jésus à son tour le reniera comme disciple devant le Père céleste <sup>3</sup>. Ici Luc <sup>4</sup> nomme à la place du Père « les anges de Dieu », locution substituée sans doute à une autre moins claire qui désignait Dieu lui-même <sup>5</sup>. Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu représenter le Christ dans le rôle de juge et assisté par les anges <sup>6</sup>.

Les réflexions qui suivent, dans Matthieu, touchant la division que l'Évangile introduit dans les familles et le renoncement absolu qu'il impose au vrai disciple, sont rapportées par Luc dans un autre contexte et n'ont pas

1. Cf. DALMAN, I, 172.

2. Six à sept centimes.

3. MATTH. 32, 33. ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

4. V. 8. ἔμπροσθεν (v. 9 ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. AP. III, 5, n'est pas réellement parallèle.

5. Cf. DALMAN, *loc. cit.*

6. Cf. IX, 26.

dù, plus que la précédente, être formulées par le Sauveur au moment où il envoyait pour la première fois ses apôtres prêcher la bonne nouvelle. Le rédacteur du premier Évangile s'en sera servi pour compléter le discours sur l'apostolat. Dans Luc, la première de ces réflexions vient après un discours sur la préparation au jugement de Dieu <sup>1</sup>; la seconde a été combinée avec deux petites paraboles <sup>2</sup>, de façon à former une instruction sur les sacrifices que Jésus exige de ses disciples. Matthieu et Luc ont en double la leçon du renoncement parce qu'ils l'ont trouvée dans Marc <sup>3</sup> et dans le recueil de discours.

MATTH. x, 34. Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre : je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive. 35. Car je suis venu faire la division de l'homme contre son père, de la fille contre sa mère, de la bru contre sa belle-mère; et les ennemis de l'homme seront les gens de sa maison. »

LUC, xii, 49. « Je suis venu jeter du feu sur la terre, et combien je voudrais qu'il brûlât déjà! 50. Mais j'ai à être baptisé d'un baptême, et combien suis-je dans l'angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli! 51. Vous croyez que je suis venu mettre la paix sur la terre? Non, je vous (le) dis, mais la division. 52. Car il y en aura désormais cinq dans chaque maison qui seront divisés : trois contre deux et deux contre trois 53. seront divisés, père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre la mère, belle-mère contre la bru et bru contre sa belle-mère. »

Dans Matthieu, il semble que Jésus veuille aller au-devant d'une idée fausse que les disciples, à l'instar des autres Juifs, auraient pu se former sur les conditions dans lesquelles apparaîtrait le règne de Dieu. On rêvait d'une paix éternelle, réalisée sur la terre et à laquelle présiderait le grand roi, fils de David. Ce n'est pas ainsi que le

1. XII, 42-48.

2. XIV, 28-32.

3. VIII, 34-37 (MATTH. XVI, 24-26; LUC, IX, 23-25).

royaume céleste débute avec l'Évangile. Jésus est venu jeter le glaive <sup>1</sup>, c'est-à-dire la guerre et la division sur la terre, et il n'apporte pas maintenant la paix, parce que l'annonce du royaume a pour effet immédiat, le Sauveur lui-même ne l'a-t-il pas constaté dans sa propre maison ? d'amener la discorde dans les familles, tel membre acceptant la foi, tel autre la rejetant, et ce dissentiment mettant aux prises croyants et incroyants. L'apparition du Christ a donc pour conséquence directe, non pour but, mais le langage biblique ne fait pas de distinction nette entre ces deux idées, la division signifiée métaphoriquement par l'épée. L'énumération des personnes qui se combattent semble être une réminiscence de Michée <sup>2</sup>.

Luc a glosé la simple déclaration qu'on lit dans le premier Évangile. On ne voit pas bien pourquoi il la place après la parabole des Deux serviteurs, qui invite les disciples à se tenir prêts pour le jugement. Si l'on veut chercher un rapport logique entre les deux leçons, il faut supposer que la vigilance et la fidélité sont jugées d'autant plus indispensables que les difficultés rencontrées par les disciples seront plus grandes. Mais, dans cette partie du troisième Évangile, les transitions ne sont pas ménagées avec beaucoup de soin ; des sentences primitivement distinctes se trouvent associées, et quelquefois mêlées, à raison de certaines analogies plus ou moins consistantes, sans que l'on poursuive dans l'ensemble un enchaînement rigoureux. L'expression : « Je suis venu *jeter* du feu sur la terre <sup>3</sup> », fait écho à : « je ne suis pas venu *jeter* la paix », que Luc a certainement trouvée dans la source. Le feu dont il s'agit ne peut être ni l'Esprit saint, ni la vertu purifiante de la parole divine ou le renoncement

1. V. 34. μή νομίσητε ότι (cf. v, 17) ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τῇ γῇ· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.

2. VII, 6.

3. V. 19. πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν. Cf. n. 1.



évangélique, ni l'ardeur pour le sacrifice : ces biens naturels ne sont pas des choses à jeter, et ils ne mettront jamais le feu à la terre. Vu les expressions choisies et la suite du discours, le feu n'est pas autre chose que la discorde introduite dans le monde par la prédication de l'Évangile, ou mieux encore peut-être le mouvement excité pour ou contre la religion de Jésus par la prédication apostolique et d'où résultera la discorde <sup>1</sup>. Le Sauveur voudrait que ce feu brûlât déjà <sup>2</sup>, parce qu'une telle lutte doit se produire avant que le règne de Dieu ait son accomplissement définitif. Mais elle n'est pas censée arriver encore, parce que Jésus doit auparavant « recevoir un baptême <sup>3</sup> », c'est-à-dire être immergé dans la mort. La perspective de son baptême sanglant lui cause de l'angoisse <sup>4</sup>. Beaucoup pensent que cette angoisse est celle du désir, soit que le désir ait pour objet le salut du monde <sup>5</sup>, soit qu'il s'applique aux douleurs de la passion que Jésus souhaiterait de subir le plus tôt possible afin d'en être délivré <sup>6</sup>. Mieux vaut s'en tenir à la lettre du texte et dire que Jésus est supposé envisager avec terreur, comme au jardin de Gethsémani, les souffrances qui l'attendent. Il se trouve ainsi partagé entre deux sentiments, le désir de voir bientôt se préparer l'avènement du royaume, et l'effroi que lui inspire la terrible épreuve à travers laquelle lui-même doit passer avant cet avènement et pour le procurer. L'image du baptême, que Luc prend à Marc <sup>7</sup>, parce qu'il ne veut pas la laisser perdre, tout en négligeant le récit

1. HOLTZMANN, 374.

2. καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ ;

3. V. 50. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι.

4. καὶ πῶς συνέχομαι ἕως οὗ τοῦ τελεσθῆ.

5. MALDONAT, SCHANZ, WEIZSAECKER, etc. On suppose volontiers que les vv. 49-50 expriment deux sentiments parallèles ; mais l'évangéliste oppose visiblement le feu à l'eau (baptême), le désir à la crainte.

6. GODET, *ap.* J. WEISS, 498.

7. x, 38.

qui l'encadre dans le second Évangile, est réunie artificiellement à celle du feu, et la perspective du discours n'est pas historique. Les divisions dont parle ici Jésus ne sont pas celles qu'il a vues naître, mais l'état violent que l'évangéliste sait avoir été créé après la mort du Christ par la prédication de ses disciples.

Ayant employé pour le feu le mot « jeter », Luc dit ensuite « mettre la paix <sup>1</sup> » ; il remplace la métaphore du glaive par « la division » <sup>2</sup> ; au lieu de présenter les trois couples d'opposants, père et fils, mère et fille, belle-mère et bru, il a fait le total des membres de la famille et compté qu'il y a seulement cinq personnes, la même étant à la fois mère et belle-mère ; il montre les cinq divisés en deux groupes ennemis, trois et deux, sans penser que d'autres hypothèses sont possibles. Ces combinaisons arithmétiques ont toute chance d'être secondaires par rapport au texte de Matthieu. En faisant dire à Jésus que les divisions existeront désormais, « depuis maintenant », l'évangéliste paraît oublier que, selon lui, le feu de la discorde ne s'allumera que plus tard, quand le Sauveur aura été baptisé dans la mort ; mais c'est que, par rapport à lui, le moment où Jésus parle et celui de sa mort se confondent presque.

MATTH. x, 37. « Qui aime père ou mère plus que moi n'est pas digne de moi ; et qui aime fils ou fille plus que moi n'est pas digne de moi. 38. Et qui ne prend sa croix et ne me suit n'est pas digne de moi. 39. Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie pour moi la trouvera. »

LUC, xiv, 25. Et une grande foule marchait avec lui ; et se retournant, il leur dit : 26 « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas ses père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et encore sa propre vie, il ne peut être mon disciple. 27. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche derrière moi ne peut être mon disciple. »

1. V. 51. δοκεῖτε ὅτι (cf. p. 108, n. 1) εἰρήνην παρεγένομένην δοῦναι ἐν τῇ γῇ ;

2. οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἡ διαμερισμόν.

La mention des membres de famille entre lesquels l'Évangile introduit la discorde appelle, dans Matthieu, la sentence concernant le sacrifice que Jésus exige des siens en ce qui regarde la parenté. Cette sentence venait à part dans la source, suivie de celle qui concerne le renoncement personnel. Comme Luc se souvient qu'il a déjà reproduit celle-ci d'après Marc, pour atténuer la répétition, il en abrège la première partie, les mots : « et encore sa propre vie » <sup>1</sup>, résumant tout un verset de Matthieu <sup>2</sup>, qu'il a jugé bon de transposer dans un discours sur le grand jugement <sup>3</sup>. Le rédacteur du troisième Évangile a voulu faire de ces sentences, réunies avec les deux paraboles de l'homme qui veut bâtir et du roi qui veut se battre, un discours sur le renoncement absolu que Jésus impose à ceux qui le suivent. Il paraît évident que l'introduction historique a été conçue en vue du discours, par un procédé logique des moins compliqués. Le discours traitant des conditions requises pour être disciple, pour « suivre » Jésus et « marcher derrière » lui, l'évangéliste suppose qu'une foule de gens marchaient derrière Jésus sur un chemin et que Jésus se retourne pour leur dire à quels sacrifices doivent consentir ceux qui veulent le suivre véritablement. La formule plus expressive et plus absolue : « Celui qui ne hait pas son père <sup>4</sup> », peut être primitive relativement à : « Qui aime père et mère plus que moi. <sup>5</sup> » En faisant la part du manque de précision inhérent au langage sémitique, il reste, comme nuance caractéristique du troisième Évangile comparé au premier, le relief donné à l'obligation qui existe, pour quiconque veut être vraiment disciple de Jésus, de sacrifier toutes les affections et de

1. V. 26. ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.

2. V. 37.

3. XVII, 33.

4. LUC, 35. εἴ τις ἔργεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ κτλ.

5. MATTH. 37. ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἅγιος.

rompre tous les liens de famille. Le mot « haïr » exprime positivement le peu de cas que l'on en doit faire lorsqu'il s'agit du royaume des cieux. Ce sacrifice est imposé à qui veut « suivre » Jésus, et il n'est dit aucunement que l'on puisse avoir, sans le « suivre », une part assurée dans le royaume. L'absolu du renoncement, de l'espérance et de la confiance en Dieu caractérise le début de l'Évangile. Si Jésus insiste sur la nécessité de l'abnégation volontaire, au lieu de s'en tenir au point de vue des béatitudes, et s'il se met lui-même en avant, au lieu de parler seulement du royaume, c'est que les circonstances ont changé, que la préparation du royaume paraît maintenant plus laborieuse et que le Sauveur, pour effectuer le groupement des enfants du royaume, a besoin d'affirmer sa mission de chef du ralliement. L'expression adoucie de Matthieu : « Qui aime père ou mère plus que moi », se trouve mieux adaptée à la réalité de l'existence et à la condition commune des hommes. Si le monde doit durer, il est impossible de les soustraire en masse aux devoirs de famille et de société : on dira seulement que, pour avoir part aux bienfaits de l'Évangile, on doit faire passer l'amour de Jésus avant toute affection terrestre, l'intérêt du salut avant les intérêts du monde.

Mais il ne suffit pas de renoncer à sa famille, il faut renoncer à soi-même et à sa propre vie, il faut porter la croix derrière Jésus, et sans doute comme lui. Bien que cette allusion au supplice du crucifiement se soit trouvée dans Marc et dans le recueil de discours, on peut soupçonner qu'elle a été ajoutée dans la tradition <sup>1</sup>, par manière de commentaire, à la déclaration touchant la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité. Le supplice de la croix n'était pas usité anciennement chez les Juifs, mais il avait été introduit par

1. HOLTZMANN, 235.

les Romains. Comme le condamné portait lui-même l'instrument de son supplice jusqu'au lieu de l'exécution, dire qu'il faut porter sa croix derrière Jésus est dire qu'on doit le suivre sous la persécution et jusqu'à la mort du martyr<sup>1</sup>. Cette exhortation ne se présente pas comme une prophétie dont les apôtres n'auraient pu voir la portée que plus tard<sup>2</sup>; elle ne serait pourtant pas autre chose si elle avait été réellement prononcée; elle n'a de sens que relativement à la passion et pour qui connaît les circonstances de la mort de Jésus. Car il ne s'agit pas d'une éventualité qui pourrait se produire : les disciples doivent être prêts à mourir comme leur Maître ; ni de supporter les peines quelconques de la vie : les disciples sous la croix, derrière Jésus, sont des condamnés à mort. C'est la même idée qui est présentée, sous une forme plus intelligible et d'une authenticité incontestable, dans le jeu de mots sur la vie à perdre et à gagner.

Le sacrifice absolu que l'on fait à la cause de l'Évangile n'est pas sans compensation. Il faut tout perdre en ce monde pour tout gagner en l'autre. Le Sauveur joue sur le double sens du mot « âme » ou « vie »<sup>3</sup>, qui représente le principe de la vie naturelle et le sujet de la béatitude éternelle. « Celui qui », en reniant Jésus, « aura trouvé sa vie », l'ayant sauvée de la mort temporelle, « la perdra » en réalité, parce qu'il sera privé de la vie véritable, la vie éternelle. « Celui qui aura perdu sa vie », c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, « la trouvera » véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux. Pour le disciple fidèle, la perte de la vie terrestre n'est qu'un mal apparent et un réel profit. Pour l'apostat, la conservation de son existence semble être un avantage : c'est, en fait, le dommage

1. Ce n'est pas précisément la même idée que GAL. II, 19; VI, 14.

2. SCHANZ, *Matthaeus*, 303.

3. ψυχή = נפש.



le plus grand qui se puisse concevoir. La vie éternelle appartient à ceux qui sont détachés de la vie temporelle. La mort éternelle attend ceux qui n'ont consulté que l'intérêt de leur vie en ce monde.

MATTH. x, 40. « Qui vous reçoit me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. 41. Qui reçoit un prophète à titre de prophète obtiendra récompense de prophète, et qui reçoit un juste à titre de juste obtiendra récompense de juste. 42. Et quiconque aura donné à boire seulement un verre d'eau fraîche à l'un de ces petits, à titre de disciple, je vous (le) dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense. »

LUC, x, 16. « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette; et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé. »

L'idée de la vie gagnée amène dans Matthieu la promesse de récompense qui sert de péroration au discours sur l'apostolat : ceux qui accueilleront les prédicateurs de l'Évangile obligeront Jésus qui les envoie, et Dieu même qui envoie Jésus; Dieu paiera la dette de ses messagers. Marc a reproduit la même sentence dans un autre contexte <sup>1</sup>, qui ne semble pas primitif. C'était la conclusion du discours de mission dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la trouve, dans le troisième Évangile, à la fin du discours aux Soixante-douze <sup>2</sup>. Mais Luc paraît l'avoir retouchée, tant pour la différencier du passage parallèle qu'il avait déjà reproduit d'après Marc, que pour mieux l'adapter à l'ensemble du discours : comme il a insisté sur la prédication du royaume, au lieu de « recevoir », il dit « écouter », et comme le discours s'achève pour lui sur la perspective de l'incrédulité judaïque, il abandonne le développement positif de l'idée pour le développement négatif, expliquant en quelque façon le châ-

1. IX, 37.

2. La source commune devait présenter en substance MATTH. IX, 37-38; x, 5b-8a, 9-16, 23-25, 40 (LUC, x, 2-12, 16).

timent d'Israël par son incrédulité à l'égard de Jésus lui-même<sup>1</sup>. La parole relative à ceux qui feront accueil aux missionnaires de l'Évangile<sup>2</sup> venait assez naturellement après ce qui avait été dit de la conduite à tenir vis-à-vis de ceux qui les recevraient et de ceux qui ne les recevraient pas. Elle fait valoir l'honneur et surtout le mérite qui résultent pour les premiers de l'hospitalité donnée. Mais le sens du mot « recevoir » est plus large que dans le discours; il implique la reconnaissance de la mission des apôtres. Vu qu'on honore dans un envoyé la personne de celui qui l'envoie, Jésus considère comme fait pour lui-même ce que l'on fait pour ses disciples; et ce que l'on fait pour Jésus est fait pour Dieu, dont Jésus est l'apôtre par excellence. Qui croit à la parole des disciples croit à celle de Jésus et au message de Dieu; qui honore les disciples honore Jésus et Dieu. Là est le motif de la récompense. Cette sentence aurait pu être tout aussi bien dite pour faire valoir l'autorité du témoignage apostolique et la solidarité de Jésus avec ses envoyés. Le discours de mission, même dans sa forme la plus ancienne, était moins une allocution suivie qu'un recueil de sentences ayant trait à l'apostolat.

Matthieu fait ressortir l'idée de récompense en désignant d'autres personnes agréables à Dieu et en observant que l'on égalera leurs mérites si l'on a pour elles les égards qui conviennent. Tant pour le fond que pour la forme cette assertion est de l'évangéliste<sup>3</sup> plutôt que de Jésus. Elle semble imitée de la sentence précédente et veut la compléter, mais elle en rétrécit beaucoup la signification et

1. V. 16. ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ, κτλ.

2. MATTH. 40. ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται κτλ.

3. Ou de la tradition. WERNLE, 184, observe que Matthieu serait plutôt disposé à prémunir ses lecteurs contre les faux prophètes (VII, 15-22), et que MATTH. 41 peut avoir été dans la source sans être pour cela parole du Sauveur.

introduit, en ce qui concerne la mesure de récompense, une idée nouvelle, fort discutable si on voulait la prendre à la rigueur. Recevoir un prophète comme prophète n'est pas la même chose que recevoir un apôtre au nom de Jésus, et mériter la faveur de Dieu parce qu'on reçoit son envoyé n'est pas la même chose que mériter au ciel la place du prophète à qui on a donné l'hospitalité sur la terre. En parlant des prophètes et des justes, Matthieu imite le langage de l'Ancien Testament, mais on avouera que Jésus lui-même n'aurait pu en viser les personnages sans tomber dans la théorie abstraite, et que l'évangéliste ne pense pas réellement à eux. Matthieu se représente les apôtres comme tenant maintenant la place des prophètes anciens ; il connaît aussi, dans les communautés chrétiennes, des prophètes et de saints hommes qui prennent rang à côté des missionnaires ; il a voulu leur faire une place et, pour compléter son énumération, il est allé chercher dans Marc <sup>1</sup> la parole sur le verre d'eau fraîche donné « aux petits ». Par ce moyen, les principales catégories de chrétiens sont représentées : apôtres, prophètes, parfaits, simples fidèles. Celui qui reçoit un prophète parce que c'est un prophète, un homme de Dieu, et non pour des raisons qui n'ont rien à voir avec sa qualité, « obtiendra récompense de prophète » <sup>2</sup>, c'est-à-dire la même récompense que s'il était prophète lui-même. Celui qui reçoit un juste, c'est-à-dire un de ceux qui suivent l'idéal de perfection tracé par le Christ et dont la masse des croyants s'est montrée dès l'abord incapable, recevra récompense de juste, comme s'il était juste lui-même. La justice que l'évangéliste a en vue n'est pas celle des patriarches, mais bien celle qui « l'emporte sur la

1. ix, 41.

2. V. 41. μισθὸν προφήτου λήμψεται. La promesse n'a de sens que par rapport à la récompense éternelle ; par conséquent le rapport avec le principe énoncé au v. 10 (HOLTZMANN, 236) est purement extérieur et accidentel.

justice des scribes et des pharisiens » <sup>1</sup>. Dans le premier cas, on peut dire que le mérite ne s'attache pas à la dignité de la fonction, mais à la manière dont on s'en acquitte : celui qui reçoit dignement le prophète accomplit son devoir aussi bien que le prophète fidèle à l'esprit qui l'éclaire. Dans le second cas, l'honneur rendu au juste prouve que l'on estime le type de sainteté que celui-ci représente <sup>2</sup>, et que l'on souhaite au moins le réaliser soi-même dans la mesure du possible : rendre hommage au juste dans ces conditions, c'est déjà être juste en intention. Mais l'évangéliste, pour encourager ses lecteurs au devoir de l'hospitalité chrétienne, ne craint pas de mettre sur le même pied, en ce qui regarde la récompense, celui qui reçoit et celui qui est reçu. De même, celui qui aura offert un simple verre d'eau fraîche, bienfait appréciable surtout dans les pays chauds, à l'un de ces « petits » <sup>3</sup>, c'est-à-dire au simple croyant, parce qu'il est disciple de l'Évangile, ne manquera pas sa récompense. Jésus, parlant aux Douze, ne les désigne pas sous le nom de « petits », et il n'y a pas lieu de dire qu'ils sont tels aux yeux du monde ou en comparaison des prophètes et des patriarches <sup>4</sup>, auxquels on n'a pas réellement songé. Le Sauveur est censé désigner aux apôtres les simples croyants qui sont dans la foule présente à l'entretien, et l'évangéliste pense au commun des chrétiens. Si Jésus ne dit pas que celui qui donne un verre d'eau à « ces petits » recevra « récompense de disciple », mais seulement qu'il ne sera pas « privé de récompense » <sup>5</sup>, c'est que telle est la teneur du texte dans Marc ; c'est aussi que la récompense du disciple est ici celle du petit, celle de tout le monde, et que ce ne serait rien

1. v, 20. Cf. *Le discours sur la montagne*, 43.

2. B. WEISS, *E.* 68.

3. V. 42. καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων κτλ.

4. B. WEISS, *loc. cit.*

5. οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

promettre de particulier au croyant qui en reçoit un autre que de lui garantir la récompense du simple fidèle. Arrivé au terme de sa progression descendante, Matthieu, pour conserver une prime à l'acte de bienfaisance, doit se contenter de dire que le bienfait ne sera pas perdu et que Dieu en tiendra compte; ou bien il s'attache à l'idée que Jésus exprime dans Marc, c'est-à-dire que Dieu saura gré de la moindre chose qui aura été faite pour les fidèles de l'Évangile, et il ne veut pas promettre récompense de disciples à des gens qui ne sont pas autrement gagnés à la foi. Étant donné que l'évangéliste a en vue ses lecteurs chrétiens, cette seconde hypothèse est la moins probable.

MARC, VI, 12. Et s'en étant allés, ils prêchèrent que l'on fit pénitence. 13. Et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.

MATTH. XI, 1. Et il advint, lorsque Jésus eut fini de donner ses instructions à ses disciples, qu'il partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes.

LUC, IX, 6. Et s'en allant, ils parcoururent les villages, annonçant la bonne nouvelle et guérissant partout.

Le discours était si bien la chose capitale pour le rédacteur du premier Évangile qu'il a omis d'indiquer comment les apôtres se comportèrent dans leur tournée de prédication et quel en fut le fruit. Le récit continue comme si l'on avait tout dit sur cette mission. Ni le départ des apôtres ni leur retour ne sont mentionnés, en sorte que le voyage entrepris par le Sauveur dans les villes de Galilée doit être censé accompli en leur compagnie. En disant que Jésus prêchait dans « leurs villes », l'évangéliste n'entend point parler des villes que les apôtres avaient eux-mêmes visitées ou dont ils étaient originaires, mais les villes de la contrée où l'on se trouvait, les villes habitées par le peuple dont il a été question dans le préambule du discours <sup>1</sup>, les villes des Galiléens. Bien qu'il n'ait pas dit

1. IX, 35-36.



que Jésus se fût retiré à l'écart, Matthieu le suppose <sup>1</sup>, parce que la montagne sur laquelle Marc conduit Jésus pour le choix des apôtres est à l'arrière-plan du discours de mission, et que l'évangéliste y a conduit aussi la foule, comme pour la première de ses grandes instructions. Montagne et auditoire sont présents à la pensée du narrateur; c'est pourquoi on a lu d'abord que Jésus avait appelé à lui ses disciples, et on lit maintenant qu'il partit de là pour prêcher dans « leurs villes », quoiqu'on eût pu croire qu'il ne s'en était pas éloigné. Il est fort possible que le recueil de *Logia* ne signalât pas le départ des apôtres, puisque Luc ne mentionne pas non plus le départ des Soixante-douze après le discours.

Marc a une conclusion qui se rapporte à la mission des Douze, et Luc l'a reproduite en l'abrégeant. Selon Marc, les apôtres s'en allèrent prêcher la pénitence <sup>2</sup>, selon Luc, annoncer la bonne nouvelle <sup>3</sup>, en faisant de nombreuses guérisons que Marc partage en deux catégories, celles des possédés et celles des malades ordinaires. Luc entend les deux sous le terme général de « guérir ». Le second Évangile nous apprend que, pour les maladies communes, les apôtres pratiquaient des onctions d'huile <sup>4</sup>. Bien que de telles onctions fussent d'un fréquent usage dans la médecine antique, il ne s'agit pas ici d'une recette purement médicale, puisque l'on suppose les guérisons miraculeuses. Mais on ne saurait non plus regarder l'huile comme un pur symbole de la puissance surnaturelle qui se manifestait par l'intervention des apôtres <sup>5</sup>, car l'huile ne laisse pas d'être un moyen de guérison. Dans ce temps et dans ce milieu, l'idée de la médecine purement naturelle

1. x, 1, parallèle à MARC, IV, 13 et VI, 7.

2. V. 12. ἐκηρυξαν ἵνα μετανοῶσιν.

3. IX, 6. διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι.

4. V. 13. καὶ ἤλειπον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

5. SCHANZ, *Mk.* 223.

n'existait pas, et l'art de guérir se confondait encore plus ou moins avec la magie, les remèdes étaient des charmes. L'onction dont parle Marc tient à la fois du rite religieux, comme l'exorcisme par lequel on chasse les démons, en tant qu'une vertu divine y est censée attachée, et du remède, en tant qu'on attribue à l'élément même une efficacité réelle pour la guérison <sup>1</sup>. Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême-onction, qui en est plus ou moins directement dérivé <sup>2</sup>. Luc a mieux aimé signaler seulement les miracles, sans rien dire du moyen employé pour les accomplir.

MARC, VI, 30. Et les apôtres se rassemblèrent auprès de Jésus et lui rendirent compte de tout ce qu'ils avaient fait et enseigné. 31. Et il leur dit : « Venez vous-mêmes à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu. » Car il y avait beaucoup d'allants et venants, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

LUC, IX, 10. Et étant revenus, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait.

L'endroit où les apôtres viennent rejoindre le Sauveur doit être Capharnaüm ou un point de la côte peu éloigné de cette ville <sup>3</sup>. Les nouveaux prédicateurs rendent compte à Jésus de tout ce qu'ils ont fait et de la manière dont ils ont prêché ; ils racontent où et comment ils ont annoncé l'Évangile et combien ils ont opéré de guérisons miraculeuses. Après cette tournée, qui n'a pas été exempte de fatigue, ils ont besoin de repos : leur Maître se décide à les emmener avec lui dans un endroit solitaire où ils

1. Cf. JAC., V, 14.

2. Le concile de Trente, Sess. XIV, *De extr. unct.*, cap. 1, dit que ce sacrement a été « apud Marcum quidem insinuat, per Jacobum autem... fidelibus commendatum et promulgatum. » Les commentateurs catholiques admettent néanmoins que MALDONAT (I, 736) va trop loin en disant : « Qui hic de sacramenta extremae unctionis agi negat, ad tollendum hoc omnino sacramentum, aut maligne si haereticus, aut imprudenter si catholicus est, gradum facit. »

3. Cf. MARC, V, 21.

pourront échapper à l'empressement de la foule <sup>1</sup>. Car l'affluence était la même qu'aux premiers temps du séjour à Capharnaüm, et la troupe évangélique, bien loin de trouver quelque relâche, n'avait pas même le loisir de prendre tranquillement un peu de nourriture <sup>2</sup>. Afin de se soustraire au grand nombre des allants et venants, il paraissait indispensable de quitter la rive occidentale du lac et de passer à la rive orientale, comme on l'avait déjà fait une fois, pour aller à Gêrasa <sup>3</sup>. Luc résume ces données de Marc en omettant ce qui est dit de la fatigue des apôtres et du souci qu'en prend le Sauveur. Ces détails ont pu lui sembler de médiocre intérêt; il les néglige d'autant plus facilement qu'il a une autre histoire de retour qui ferait aisément double emploi avec celle-ci.

Luc, x, 17. Et les soixante-douze revinrent avec joie, disant : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par ton nom. » 18. Et l'un d'eux dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. 19. Voici que je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents, les scorpions et sur toute la puissance de l'ennemi, et elle ne vous nuira en rien. 20. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont assujettis; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. »

Ce morceau, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres Synoptiques, est en rapport avec l'introduction du discours aux Soixante-douze. Les disciples semblent tout surpris du pouvoir qu'ils exercent sur les démons. Ils n'avaient pourtant pas lieu d'en être étonnés, puisque le discours qui précède leur attribuait la faculté de guérir les malades en général <sup>4</sup>. Il y aurait bien de la subtilité à penser qu'ils jugeaient les cas de possession proprement

1. V. 31. δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ'ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον.

2. Cf. II, 1-2; III, 20.

3. IV, 35-36; V, 1.

4. V. 9.

dite réservés au Sauveur et aux Douze<sup>1</sup>. Si l'on se rappelle qu'ils ont été envoyés pour préparer les logements là où le Christ devait venir, on s'explique qu'ils ne se soient pas attendus à faire des miracles. Le cadre donné par l'évangéliste ne s'adapte pas au discours de mission ; mais l'accord se fait très facilement dans son esprit. La mission des Soixante-douze n'a pas de réalité pendant le ministère de Jésus : à quoi bon retenir d'avance trente-cinq ou trente-six logements dans autant de localités différentes, et conçoit-on que les messagers partent tous simultanément et s'en reviennent de même ? Sans doute le texte ne dit pas en propres termes qu'il en ait été ainsi ; mais si l'on suppose que les couples de disciples sont partis et revenus l'un après l'autre, à des jours différents, la mise en scène du discours devient inintelligible. Il n'y a qu'un départ et qu'un retour, dans une perspective vague et artificielle. Cette mission des Soixante-douze est symbolique, elle figure l'évangélisation des Gentils par les auxiliaires qui se sont joints aux Douze et qui ont pris leur place. L'évangéliste veut faire entendre que ceux-là ont les mêmes pouvoirs que les Douze<sup>2</sup>. Il a trouvé bon de faire valoir cette idée dans un discours de Jésus, en y joignant un avertissement assez conforme à la doctrine de Paul sur les charismes<sup>3</sup>.

La réponse du Sauveur ne semble pas venir de source et, tant pour le fond que pour la forme, elle doit appartenir au rédacteur plutôt qu'à la tradition authentique de l'Évangile. On ne voit pas clairement à quoi s'applique la déclaration : « Je voyais » ou « j'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair<sup>4</sup> ». On admet volontiers que la chute de Satan n'est pas autre chose que la ruine de son

1. SCHANZ, *Lukas*, 301. B. WEISS, *E*, 349.

2. Cf. IX, 1, ACT. VIII, 4-8.

3. I COR. XIII, 1.

4. V. 18. ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

empire, acquise en principe et dont témoigne l'expulsion des démons <sup>1</sup>; Satan serait précipité, comme Capharnaüm, du haut de son orgueil <sup>2</sup>. Cependant, le cas n'est pas tout à fait le même, attendu que Satan, à la différence de Capharnaüm, est, par son origine, une puissance du ciel et peut en être précipité. Si Jésus a dit cette parole, les disciples n'ont guère pu l'entendre qu'au sens propre, et il n'est pas probable que l'évangéliste l'ait comprise autrement. Réelle ou purement morale, la déchéance de Satan, si on prend le discours comme étant de Jésus, aura coïncidé avec la mission des Soixante-douze. Seraient-ce donc les disciples, et non Jésus lui-même, qui auraient mis fin au règne de Satan? On brise la perspective de Luc, sans rencontrer la vraisemblance historique, lorsqu'on suppose que le Christ fait allusion à un fait personnel antérieur à la mission des disciples, à une vision qu'il aurait eue au début de son ministère, par exemple à la scène de la tentation <sup>3</sup>. Si l'évangéliste avait eu cette idée, il l'aurait exprimée autrement. Et comme il n'est pas croyable que Jésus ait attribué seulement aux Soixante-douze la destruction de la puissance de Satan, on doit penser que la vision dont il s'agit, bien qu'elle semble se rapporter aux exorcismes pratiqués par les Soixante-douze, se réfère en réalité à l'avenir, comme la mission des disciples. La pensée de l'évangéliste ne va qu'en apparence à la défaite de Satan par les exorcismes des Soixante-douze; elle se porte au fond vers le triomphe de l'Évangile dans le monde, par la prédication chrétienne <sup>4</sup>, sans qu'on puisse dire si cette défaite, principalement morale, est figurée par l'image apocalyp-

1. HOLTZMANN, 359.

2. V. 15. Cf. Is. XIV, 12.

3. J. WEISS, 454.

4. Cf. SCHANZ, *Lukas*, 302.



tique du Dragon précipité des cieux <sup>1</sup>, ou bien si l'image ne représente pas, en même temps, un dernier combat dans les hauteurs, qui préluderait immédiatement dans le ciel au règne du Christ, comme les succès de l'Évangile y préludent sur la terre. On remarquera que l'image qui se trouve dans cette parole de Jésus a le même objet que la demande des Zébédéides, un peu plus haut <sup>2</sup> ; il doit y avoir parenté d'origine entre les deux passages évangéliques.

Les disciples sont supposés jouir d'un pouvoir qui appartient à leur Maître, en vertu de sa vocation providentielle, et qu'ils exercent en son nom. C'est lui qui le leur a donné. Cette particularité étrange, d'un pouvoir qui aurait été attribué aux Soixante-douze sans qu'ils en fussent avertis, s'explique par le fait que les Soixante-douze n'ont pas été historiquement en rapport avec Jésus. Ils n'en sont pas moins devenus plus forts que Satan et que tous les êtres malfaisants qui sont en quelque sorte les agents et les auxiliaires de la puissance du mal. Rien n'autorise à voir, dans les serpents et les scorpions, des termes symboliques représentant les démons. Ces animaux dangereux appartiennent, comme les esprits mauvais, à ce que le Sauveur appelle « la puissance de l'ennemi <sup>3</sup> », c'est-à-dire l'armée de Satan. Il n'est pas indifférent de noter que ce passage et la parabole de l'Ivraie, dans Matthieu <sup>4</sup>, sont les seuls endroits de l'Évangile où Satan est dit « l'ennemi ». L'im-

1. Ap. XII, 7-9 (cf. JEAN, XII, 31). On éviterait ce rapport si l'on construisait : « J'ai vu tomber Satan, comme un éclair (tombe) du ciel » (SCHANZ, *loc. cit.*). Mais le détour est subtil. Ce n'est pas l'éclair qui tombe, c'est Satan, et la comparaison avec l'éclair porte sur la soudaineté de la chute, non sur la chute elle-même (cf. LUC, XVII, 24).

2. LUC, IX, 54.

3. V. 19. καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δυνάμιν τοῦ ἐχθροῦ. Dans la proposition suivante : καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ, le sujet peut être οὐδέν, représentant πᾶσα δύναμις, ou bien δυνάμεις, οὐδέν étant complément.

4. XIII, 25, 39.

munité des disciples relativement aux bêtes venimeuses est signalée dans la finale deutérocanonique de Marc <sup>1</sup> : l'idée s'est fait jour dans la tradition, mais il est peu probable qu'elle remonte jusqu'à Jésus. Si extraordinaires que soient les pouvoirs conférés aux disciples, l'évangéliste tient à dire que ceux-ci ne doivent pas s'en glorifier ni même en concevoir une joie particulière, car la faculté de chasser les démons ne leur est pas octroyée à cause de leurs mérites ni pour eux-mêmes, mais en vue de leur ministère et pour la recommandation de l'Évangile. Ce qui est pour eux le vrai bien, c'est qu'ils auront part à la vie éternelle dans le royaume de Dieu ; ils sont inscrits au livre des prédestinés. L'Ancien Testament parle du livre des vivants ; Dieu en efface les noms des pécheurs, pour les abandonner à la mort <sup>2</sup>. La littérature apocalyptique connaît deux livres, celui de la vie où sont inscrits les justes, et celui de la mort et de la damnation où sont inscrits les pécheurs <sup>3</sup>.

Dans la source où Luc a pris le discours aux Soixante-douze, ce n'étaient pas les disciples qui revenaient joyeux ; c'était le Sauveur qui se réjouissait en apprenant ce qu'ils avaient fait, et ses paroles d'action de grâces sont comme une seconde impression qui ne suppose pas celle dont l'évangéliste s'est d'abord constitué l'interprète. On rencontre les mêmes paroles dans Matthieu, entièrement détachées du discours de mission.

MATTH. XI, 25. En ce temps-là, Jésus, prenant la parole, dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants, et que tu les a révélées aux

LUC, x, 21. A cette heure il tressaillit de joie par (l'action de) l'Esprit Saint, et il dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux sa-

1. XVI, 18 (cf. Ps. xci, 13 ; Is. xi, 7-8).

2. Ex. xxxii, 32 ; Ps. lxix, 29 ; Is. iv, 3 ; DAN. xii, 1.

3. Ap. iii, 5 (cf. Phil. iv, 3) ; xx, 13-15, où l'on mentionne plusieurs livres, dont un est celui de la vie.

enfants ; 26. oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 27. Tout m'a été remis par mon Père ; et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut (le) révéler.

vants, et que tu les a révélées aux enfants ; oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 22. Tout m'a été donné par mon Père, et nul ne connaît qui est le Fils, sinon le Père, ni qui est le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut (le) révéler. »

Cette prière eucharistique suivait de près, dans la source, l'apostrophe aux villes de Galilée. De même que celle-ci présageait, dans la condamnation des villes incrédules, le sort de tous ceux qui rejetteraient l'Évangile, la prière faisait valoir à la fois, dans les convertis galiléens, le caractère et le privilège de tous les croyants. Il est probable que la source indiquait brièvement l'occasion de ces paroles, c'est-à-dire le retour des Douze. Matthieu, omettant toute mention du départ et du retour des apôtres, a en même temps supprimé cette liaison, et il aura transposé la prière avec la malédiction des cités incrédules <sup>1</sup>. Peut-être a-t-il voulu élargir la perspective : comme son discours de mission est devenu un programme général de l'apostolat chrétien, il lui aura semblé préférable de rompre les attaches de la malédiction et de l'action de grâces avec le fait particulier de la première tournée apostolique ; faisant suite à un jugement sur l'attitude des Juifs à l'égard du Sauveur, ces morceaux figurent, bien plus largement que dans la source, la réprobation du judaïsme incrédule et l'heureuse élection du peuple chrétien. Dans Luc, la prière, au lieu de servir d'épilogue à la mission des Douze, a suivi le discours et couronne la mission des Soixante-douze. Cette circonstance lui communique la même largeur de signification que dans Matthieu. Le préambule particulier dont elle est pourvue appartient à la rédaction du troisième Évangile, et il est

1. Cf. *supr.* p. 90.

assez remarquable que l'on rappelle ici l'action de l'Esprit saint <sup>1</sup>, comme on a fait avant les prières d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon <sup>2</sup>. Il est vrai que la prière se présente dans des conditions analogues, non seulement pour le début, qui ressemble à celui d'un psaume, mais pour la suite du discours, qui, nonobstant la nature un peu abstraite de son contenu, imite jusqu'à un certain point le rythme des cantiques.

Jésus loue le Père, dont la volonté règle tout ce qui s'accomplit au ciel et sur la terre, de ce qu'il a confondu l'orgueil des sages de ce monde en les abandonnant à leur aveuglement qui les rend incapables de comprendre la vérité de l'Évangile, et de ce qu'il a ainsi favorisé les pauvres et les ignorants qui ont reçu avec empressement, dans l'humilité de leur esprit et la simplicité de leur cœur, le message du salut <sup>3</sup>. Les choses cachées aux savants de ce monde et révélées aux petits ne peuvent être ni l'inscription des disciples au livre de vie <sup>4</sup>, ni le châtiment des villes incrédules <sup>5</sup>, ni le succès de la mission des Douze ou des Soixante-douze, mais l'intelligence du royaume et la vérité de l'Évangile. Si donc la parole du Sauveur peut se placer naturellement après le retour des Douze, elle n'a aucun lien nécessaire avec cette circons-

1. V. 21. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (formule équivalente à ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, de MATTH. 25; dans Matthieu la formule supplée les indications de la source touchant le retour des apôtres; dans Luc, elle marque le retour à la source, après le développement contenu dans les vv. 17-20) ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν.

2. Cf. I, 41, 47, 67; II, 27-28.

3. MATTH. 25 (LUC, 21).

ἐξομολογούμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,  
ὅτι ἔκρυψας (LUC, ἀπέκρυψας) ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,  
καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.

26. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἐμπροσθέν σου.

Les petits, νηπίοι, sont les ignorants d'ECCL. LI, 23; cf. *infra* p. 135, n. 2.

4. Ce qui serait indiqué par le contexte de LUC, 20.

5. Ce qui résulterait de la combinaison rédactionnelle dans MATTH. XI, 20-30.

tance et elle pourrait aussi bien avoir été dite en une autre occasion. Le sentiment qu'elle exprime n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus<sup>1</sup>; la conclusion : « oui Père, parce qu'il t'a plu<sup>2</sup> ainsi », où l'on ne peut supposer aucune intention du rédacteur, semblerait en confirmer l'authenticité. Cependant le fond même du discours et la construction rythmique du passage tout entier inviteraient plutôt à y voir l'œuvre d'un prophète chrétien parlant au nom du Christ, dans le style des psaumes et des prophètes de l'Ancien Testament<sup>3</sup>.

La suite est d'un autre ton et se rapporte à un autre objet. Ce n'est rien moins qu'une prière. On dirait plutôt une apologie indirecte de la foi que les simples ont accordée à la prédication évangélique, une recommandation du Christ lui-même, qui se définirait en quelque sorte devant ses disciples pour faire valoir son autorité, une théorie de la révélation chrétienne, qui serait en même temps une christologie. Sans transition aucune<sup>4</sup>, le Christ, qui parlait à son Père, parle maintenant de lui-même. L'unité apparente du discours résulte de ce qu'il s'agit toujours d'une doxologie, et le rythme est analogue à celui

1. Mais le vocabulaire est plutôt celui de Paul ; cf. I COR. I, 18-III, 1.

2. Littéralement : « il a été plaisir devant toi ». Cf. MATTH. XVIII, 14. Tournure rabbinique, pour ne pas attribuer directement une volonté à Dieu (DALMAN, I, 173). Le v. 26 peut s'entendre comme une confirmation du fait indiqué dans le v. 25, et dans ce cas *ὅτι* équivaut à « car », ou bien comme une confirmation de la louange, le second *ὅτι* étant coordonné à celui du v. 25 et dépendant aussi de *ἐξομολογοῦμαι*.

3. Cf. Ps. CXI, 1; VIII, 3; XIX, 8; Is. XXIX, 14; mais surtout ECCLE. LI (voir *infr.* p. 135, n. 2).

4. Plusieurs témoins de Luc ont, au commencement du v. 22, la notice : *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν*. Comme *κ* BDL, etc. n'ont pas cette notice et qu'elle double fâcheusement celle qu'on lit au début du v. 23, on admet généralement qu'elle n'est pas authentique au v. 22. Il est très vraisemblable que l'évangéliste ne l'a écrite qu'une fois, mais elle serait aussi bien, peut-être mieux, au commencement du v. 22, et l'on peut se demander si telle n'était pas d'abord sa place, non dans la source, où elle n'existait pas, mais dans Luc.



du morceau précédent <sup>1</sup> ; mais le rapport de la doxologie personnelle avec la doxologie divine est plus facile à comprendre au point de vue de l'évangéliste qu'au point de vue de Jésus. Si la déclaration concernant la relation du Père et du Fils appartenait à l'enseignement authentique du Sauveur, la combinaison de cette déclaration avec la prière qui précède serait venue après coup. Il est sous-entendu que si les humbles croyants sont instruits des choses divines, c'est que Jésus les leur a apprises, et que Jésus a pu les leur enseigner sûrement, tenant lui-même sa science du Père céleste.

« Toutes les choses » dont Jésus a reçu du Père la communication sont, au moins en première ligne et dans la pensée des évangélistes, les choses qui ont été cachées aux sages et révélées aux petits, c'est-à-dire la vérité du royaume, l'économie providentielle du salut. Cette participation à la science de Dieu ne va pas sans une participation à sa puissance, attendu que Jésus est chargé d'opérer, non seulement d'annoncer le salut du monde, et la réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils, quand même elle ne supposerait pas encore toute la métaphysique du dogme trinitaire <sup>2</sup>, n'en implique pas moins entre Dieu et le Christ un rapport unique en son genre et que l'on peut dire transcendant. Mais le texte vise directement la connaissance, non la puissance ou la nature, et si l'on tient compte du contexte, l'on supposera même

1. Cf. BRANDT, *Die evangelische Geschichte*, 562. MATTH. 27 (LUC 22). πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν (LUC, γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς) εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τίς ἐπιγινώσκει (LUC, καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ) εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

2. Les deux propositions concernant le Père et le Fils font jeu de mots et ne sont pas à expliquer indépendamment l'une de l'autre; elles expriment la réciprocité de connaissance parfaite, et rien de plus. Cf. DALMAN, I, 232. En supprimant la première (avec WELLHAUSEN, *Mt.* 58, on détruit l'économie de la strophe.

volontiers que l'objet de cette connaissance est, par rapport au Christ, Dieu en tant que Providence, réglant les conditions du salut des hommes, et par rapport au Père, Jésus en tant que Messie et agent principal des desseins providentiels. Dans tout le passage, il n'est question que de connaissance, connaissance acquise par les humbles croyants et refusée aux sages de ce monde, connaissance que le Père a du Fils qu'il a envoyé faire cette révélation aux simples, connaissance que le Fils a du Père dont il manifeste les pensées miséricordieuses. On peut dire que nul ne connaît parfaitement le Fils et le dévouement qui l'attache à la rédemption de l'humanité, si ce n'est le Père qui l'envoie, et que nul ne connaît le Père et la bonté indulgente dont il poursuit ses créatures, si ce n'est le Fils et ceux qui sont enseignés par lui.

Il n'en est pas moins vrai que ces assertions comportent par elles-mêmes une signification plus absolue. Bien que Père et Fils ne soient pas uniquement des termes métaphysiques et qu'ils représentent ici Dieu et le Christ, l'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus <sup>1</sup>, et il appartient plutôt au langage de la tradition qu'à celui du Sauveur; il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel <sup>2</sup>. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps et se réalisant actuellement; elle a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième Évangile; elle n'exprime pas la préexistence, mais on peut dire qu'elle la suppose. Au moins dans sa forme actuelle, cette déclaration exprime la foi de la communauté chrétienne, et elle est libellée comme un petit symbole doctrinal qui aurait

1. On le retrouve seulement dans MARC, XIII, 32, et là aussi on peut penser à une glose de la tradition ou de l'évangéliste.

2. Cf. HÉBR. I, 1-4.

été destiné primitivement à signifier l'excellence de la révélation évangélique <sup>1</sup>. La formule : « Tout m'a été remis par mon Père » est le lien rédactionnel par lequel on a rattaché ce symbole à la prière de Jésus et pourrait bien avoir ici le même sens que dans la finale de l'Évangile <sup>2</sup>. Le symbole aurait-il été originairement le dire d'un prophète chrétien, repris par l'auteur de la prière ? Il est plus probable que la prière, le symbole et l'exhortation qui la suivent dans Matthieu procèdent d'une inspiration unique, comme ils sont rythmés de la même façon <sup>3</sup>. Cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'Esprit.

Une variante notable, plus ancienne que tous les manuscrits connus, se rencontre dans plusieurs témoins du second siècle <sup>4</sup> : « Nul n'a connu <sup>5</sup> le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, et celui à qui le Fils révèle » son être, ou bien le Père et lui-même. Il est certain qu'une transposition de ce genre pouvait se produire accidentellement, sans être suggérée par quelque intérêt théologique. Mais le choix entre les deux leçons n'en est pas plus facile. La mention du Père, au début, s'accorde peut-être mieux avec la formule d'introduction ; au point de vue du christianisme primitif, la proposition : « nul n'a connu le Père si ce n'est le Fils », est la principale et vient mieux

1. Selon DALMAN (*loc. cit.*), Jésus aurait parlé en figure, faisant seulement l'application de ce principe : il n'y a pour connaître un fils que son père, et un père que son fils. Ce n'est pas le sens du texte évangélique, et le principe n'est-il pas trop discutable pour que Jésus ait pu l'employer ? Ces considérations sur le Père et le Fils font écho à l'invocation de Dieu comme Père dans ECCLI, I, 1 (hébreu), 10. Cf. *infr.* p. 135, n. 2.

2. XXVIII, 18. XII, 25 ne prouve rien en sens contraire ; car le pouvoir donné au Christ n'empêche pas le Père de rester le maître du ciel et de la terre (cf. I. COR. XV, 2 7). Il y a, dans l'ensemble, une réelle affinité entre XII, 25-30 et XXVIII, 18-20.

3. BRANDT, 561, 576.

4. Marcion, Justin, Irénée, Hom. clémentines.

5. ἔγνω.

en premier lieu : l'on a pu penser ensuite que la science devait être mise d'abord dans le Père; l'aoriste « a connu » n'a pas toute la portée métaphysique du présent « connaît », et l'on a pu éviter le premier parce qu'il se prêtait à l'idée d'une science acquise dans le temps par Jésus et d'une connaissance de prédestination ou d'élection dans le Père; enfin on a pu trouver que le Fils révélait le Père aux hommes et non seulement lui-même, quoique la conclusion : « et celui à qui le Fils révèle », puisse très bien se rapporter aux deux propositions précédentes, à la connaissance du Père et du Fils, communiquée par Jésus <sup>1</sup>. Le rôle du Christ comme révélateur a plus de relief que dans la leçon commune, et la relation du Père et du Fils est moins accentuée dans le sens métaphysique. De part et d'autre le Christ est conçu comme médiateur unique de la révélation divine, et, en tout cas, la parole ressemble plus à une profession de foi chrétienne qu'à un enseignement du Sauveur. Il peut y avoir quelque témérité à vouloir prouver par ce passage <sup>2</sup> que la conscience de la filiation divine a précédé historiquement ou conditionné logiquement en Jésus celle de sa vocation messianique.

Après cette déclaration dont le texte est à peu près identique chez Matthieu et chez Luc, les deux évangélistes se séparent, le premier ajoutant un appel du Sauveur qui est ou qui semble d'abord sans parallèle, le second amenant ici une parole de félicitation que Matthieu a introduite dans le discours des paraboles, où elle n'est certainement pas à sa place.

1. Il est possible cependant que la finale : « et celui à qui le Fils révèle », se rattache plus naturellement à la proposition précédente si c'est le Fils et non le Père qui est sujet de celle-ci. Irénée, qui a les deux leçons, blâme en un endroit les Marcosiens de suivre la variante, que lui-même adopte ailleurs.

2. HOLTZMANN, 239, et plusieurs critiques contemporains.

LUC, x, 23. Et se tournant vers ses disciples en particulier, il dit : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24. Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »

(MATTH. XIII, 16. « Mais heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent ! 17. Car je vous dis en vérité que beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »)

Il est évident que Luc veut orienter son lecteur et atténuer les changements qui se produisent dans la forme du discours : pour commencer, Jésus parlait à Dieu ; puis il a fait une déclaration générale qui plane entre ciel et terre, sans être adressée à un auditoire déterminé ; voici maintenant une apostrophe qui ne convient qu'à des témoins de sa vie, et plutôt à des témoins bienveillants. On suppose naturellement que ce sont les disciples. Dans la source et selon l'esprit de la rédaction primitive, la remarque de l'évangéliste n'était pas nécessaire ; Luc l'a faite peut-être parce qu'il sent vaguement que le discours précédent convient aux chrétiens de son temps, mais que la parole de félicitation n'a de sens que pour les disciples contemporains de Jésus<sup>1</sup>. Mais il est possible aussi que la formule de transition marque le passage d'une source à une autre, ou à un autre endroit de la même source. Toujours est-il que l'association des idées ne réclamait pas cette observation. Jésus a loué Dieu devant ses disciples ; il a déclaré en leur présence que tout lui a été donné par le Père, et que nul autre que lui ne connaît le Père ; sans doute aussi, nul autre que le Père ne connaît le Fils, mais on doit faire exception pour tous ceux à qui le Fils est venu révéler le Père et lui-même ; les disciples et tous les croyants sont de ce nombre. Selon sa significa-

1. Cf. *supr.* p. 128, n. 4. Le κατ'ἰδίαν pourrait être un écho indirect de MATTH. 28-30, passage omis par Luc, mais qui suppose que l'ensemble du discours ne s'adressait pas aux disciples (B. WEISS, *E.* 350).



tion première, la parole ne convient qu'aux disciples.

Luc a dû en abrégier le texte. On peut, d'après Matthieu, conjecturer que le commencement se lisait ainsi formulé dans la source : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez, et les oreilles qui entendent ce que vous entendez ! » Au lieu des « justes », Luc dit les « rois <sup>1</sup> ». L'expression plus générale et plus exacte de Matthieu <sup>2</sup> pourrait bien être secondaire par rapport à l'autre, qui n'associe aux prophètes que les rois pieux, David, Ézéchias, Josias. Prophètes et rois ont désiré voir le jour du Seigneur, le règne messianique, et ceux qui voient et entendent Jésus assistent réellement à la venue du règne, par une faveur que n'ont pas eue ces grands amis de Dieu. Cette parole de Jésus pourrait bien être la seule que la rédaction originale des *Logia* mettait en rapport immédiat avec le retour des apôtres.

MATTH. XI, 28. « Venez à moi, tous les fatigués et les chargés, et je vous soulagerai. 29. Prenez mon joug sur vous et instruisez-vous près de moi, parce que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes ; 30. car mon joug est doux et mon fardeau léger. »

Ces paroles touchantes, qui font suite, dans Matthieu, à l'éloge de la révélation chrétienne, sont destinées à le compléter. Elles n'en sont pas le développement logique et elles s'y rattachent seulement par une certaine analogie de perspective. On admet volontiers que l'évangéliste les a trouvées dans le recueil des *Logia*. Il est vrai pourtant que l'on y discerne, comme dans le morceau précédent, quelque chose du discours attribué à Jésus ressuscité <sup>3</sup>, qui semble appartenir à la dernière rédaction de Mat-

1. V. 24. προφήται καὶ βασιλεῖς.

2. V. 17. προφήται καὶ δίκαιοι. Cf. x, 41.

3. Esprit universaliste, invitation à se faire disciple de Jésus.

thieu. Elles ont un rythme <sup>1</sup> analogue à celui de la sentence qui les précède, quoique moins régulier. Elles sont faites presque uniquement aussi d'emprunts à l'Ancien Testament <sup>2</sup>, et elles conviennent mieux au Christ glorifié, vivant dans l'Église, qu'au Christ historique. On peut douter que Jésus ait jamais parlé de son joug, même

1. V. 28. δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,  
κάγῳ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

29. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ,  
ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,  
καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

30. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς  
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

La locution ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ est dans le style de l'évangéliste; cf. v, 3. πτωχοὶ τῷ πνεύματι. πραῦς est en rapport avec v, 5. Voir *Le discours sur la montagne*, 16, 20.

2. Cf. JÉR. VI, 16, d'où vient le dernier membre du v. 29; mais Matthieu suit l'hébreu et non les Septante; ECCL. LI, 1, pour le v. 25; et 23-30, pour les vv. 28-30. Dans la version grecque d'ECCL. LI, 26, on lit :

τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν,  
καὶ ἐπιθεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν.

Mais le mot παιδεία peut remplacer un terme figuré. L'Ecclésiastique hébreu donne מוֹשָׁל, « fardeau » (cf. I. LÉVI, *L'Ecclésiastique*, II, 230) :

26. Amenez votre cou sous son joug,

Et que votre âme se charge de son fardeau.

L'auteur de MATH. 28-30, ne lisait donc pas seulement Jérémie, mais aussi l'Ecclésiastique en hébreu, ou dans une autre version que les Septante. En tout cas, la présence du « fardeau » dans l'Ecclésiastique hébreu (bien que le syriaque soit conforme au grec et suppose aussi מוֹשָׁל, au lieu de מוֹשָׁל) confirme la dépendance de Matthieu. Et ne dirait-on pas qu'il identifie Jésus avec la Sagesse, dont Ben-Sira parle en cet endroit? Le fait est qu'on lui verra mettre dans la bouche du Sauveur (XXIII, 34-36) une parole qui, dans Luc (XI, 49-50) est attribuée à la Sagesse. Il n'est pas indifférent de noter que Ben-Sira donne à Dieu le nom de « Père » dans LI, 1 et 10, en sorte qu'une certaine influence du cantique peut être admise pour MATH. 27. L'évangéliste a interprété la prière de Jésus Ben-Sira en prière de Jésus Fils de Dieu. L'identification de Jésus avec la Sagesse pourrait expliquer le ton de MATH. V, 21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44; mais surtout elle rendrait parfaitement compte de XI, 27, la connaissance réciproque du Père et du Fils étant le rapport de Dieu avec la Sagesse.

par voie de comparaison, tandis que, pour l'évangéliste, le joug de Jésus est la loi chrétienne, si douce et légère relativement à la Loi mosaïque interprétée par les pharisiens <sup>1</sup>. Enfin ce passage paraît être, dans le premier Évangile, l'équivalent de ce que Jésus, dans Marc <sup>2</sup>, dit aux apôtres quand ils reviennent de leur mission. Matthieu a supprimé ce retour pour des motifs qu'on a vus plus haut <sup>3</sup>; mais il semble avoir exploité la donnée du second Évangile conformément au sens qu'il donnait au discours de mission : le repos auquel Jésus invite ses auxiliaires fatigués devient le repos qu'il donne à ceux qui croient en lui, qui laissent tomber le fardeau insupportable de la Loi pour prendre sur eux la charge facile de l'Évangile.

Comme on ne voit pas bien pourquoi Luc aurait omis une pareille exhortation, si elle avait appartenu à la rédaction primitive des *Logia*, on pourrait être tenté de penser que la conclusion du discours était plutôt celle que donne le troisième Évangile, et que Matthieu aura transposé cette conclusion dans le discours des paraboles, parce que le mot de Marc : « Venez à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu », lui en suggérerait une bien meilleure et plus significative. Ce serait prêter à Luc des scrupules pauliniens dont on n'a pas la moindre trace ailleurs que de le supposer déconcerté par les mots « joug » et « fardeau », qui lui auraient semblé tout à fait impropres à caractériser l'Évangile <sup>4</sup>. Mais l'ensemble du discours, dans Matthieu, paraît d'une seule venue, quel que soit son rapport avec la finale du premier Évangile et avec Marc. Il reste vraisemblable que Luc l'a connu tout entier et qu'il en a omis la dernière partie, en retenant ici un autre morceau de la source, plus ancien probablement, qui lui semblait mieux

1. Cf. xxiii, 4.

2. vi, 31; cf. *supr.* p. 120, et remarquer les expressions δεῦτε, ἀναπαύσασθε.

3. P. 126.

4. SCHANZ, 306.

en situation et lui agréait mieux. Le ton mystique du passage qu'il omet a pu ne pas lui convenir, et il a pu trouver aussi que la parole : « Je suis doux et humble de cœur », ne relevait pas suffisamment le Christ.

Les expressions : « fatigués » et « chargés », semblent viser directement le poids accablant du pharisaïsme et des observances légales<sup>1</sup> ; mais on peut dire que le discours atteint, sous cette image particulière, tous les maux qui pèsent sur le genre humain, surtout le péché avec ses conséquences morales, et les défaillances de la volonté, le découragement, la tristesse. Jésus seul peut soulager l'humanité de ce fardeau dangereux, il ne souhaite rien tant que d'y réussir. Pour cela, il suffit que les hommes échangent leur fardeau pour le sien, qu'ils prennent sur eux son joug, c'est-à-dire qu'ils deviennent ses disciples et observent ses préceptes. La métaphore du joug est employée dans le style rabbinique<sup>2</sup> pour signifier la discipline morale de la Loi. Le joug de Jésus est donc la justice chrétienne, telle qu'elle est décrite, par exemple, dans le discours sur la montagne. Jésus en est à la fois le législateur et le modèle ; il prêche et il a pratiqué la mansuétude et l'humilité du cœur. On s'instruit en l'écoutant, on sera parfait en l'imitant. La traduction : « Apprenez de moi que je suis doux », est moins autorisée par le contexte que : « Réglez-vous sur moi, parce que je suis doux<sup>3</sup> », car elle introduit une idée nouvelle au lieu de l'explication que l'on attend pour justifier le précepte : « prenez mon joug », et la promesse : « vous trouverez du repos ». Instruits par la parole et l'exemple de Jésus à pratiquer

1. xxiii, 4, *supr. cit.*

2. Cf. ECCLI. LI, 26, *supr. cit.* p. 135, n. 2.

3. Le contraste entre le v. 27 et le v. 29, entre le Fils, qui seul connaît le Père, et le maître humble, pourrait être en rapport avec la christologie de l'auteur, l'antithèse du Fils de Dieu et du Fils de l'homme.

comme lui la douceur et l'humilité, les croyants trouveront la paix à laquelle aspirent leurs âmes épuisées, et ils éprouveront que le joug sous lequel ils se sont inclinés est doux à supporter <sup>1</sup>, que le fardeau imposé par le Sauveur à ses disciples est léger. Tout est facile à ceux qui l'aiment. Mais il ne garantit rien aux orgueilleux : il n'a rien à donner à ceux qui se croient justes, comme il ne révèle rien à ceux qui se croient sages <sup>2</sup>.

1. χρηστός pourrait signifier aussi « salulaire » et « bienfaisant ».

2. B. WEISS, *E.* 74.



## LE PARDON DIVIN

MATTH. XVIII, 10-14. LUC, xv.

L'introduction historique aux trois paraboles contenues dans le chapitre xv de Luc ne se rapporte pas à une circonstance particulière du voyage de Judée. L'affluence des publicains et des pécheurs autour du Christ est un fait général qui a été déjà signalé plus haut, ainsi que le scandale causé aux pharisiens par la bonté avec laquelle Jésus accueillait les pécheurs, ou par sa condescendance à se rendre aux invitations des publicains <sup>1</sup>. Les paraboles de la Brebis perdue, de la Drachme, surtout celle du Fils prodigue sont censées avoir été dites pour combattre les préjugés orgueilleux des pharisiens et leurs sentiments étroits. Il ne s'ensuit pas qu'elles aient été prononcées toutes les trois dans la même circonstance.

On peut croire que la parabole de la Brebis et celle de la Drachme proviennent de la même source, mais rien ne prouve que celle du Fils prodigue n'y ait pas été contenue aussi et que Matthieu ne l'ait pas omise avec intention, comme celle de la Drachme. L'introduction a été conçue par Luc en vue des trois paraboles qu'il a réunies. Il n'y a pas lieu de supposer qu'elle ait été composée d'abord pour la parabole du Fils prodigue et que Luc ait inséré les deux petites paraboles dans un cadre fourni par sa source particulière <sup>2</sup>. Le préambule ne convient pas mieux à la

1. LUC, v, 27-32.

2. J. WEISS, 521 ; B. WEISS, *Lukas* (MEYER <sup>9</sup>), 527. Le rapport avec v, 27-32 n'autorise pas l'hypothèse d'une source spéciale pour xv, 1-2, car ce dernier passage paraît dérivé du premier.

troisième parabole qu'aux deux autres<sup>1</sup> ; car les trois paraboles servent à expliquer pourquoi Jésus reçoit les pécheurs, et l'introduction amène à cet effet pécheurs et publicains, et pharisiens pour se scandaliser. Mais à prendre cette donnée à la lettre, puisque ce sont les publicains qui cherchent Jésus, le reproche des pharisiens serait à peine fondé en fait.

Le Sauveur justifierait sa conduite à l'égard des publicains et des pécheurs par les sentiments de Dieu même à l'égard de ses enfants égarés : le Père céleste a grand désir de les ramener au bien, comme le berger souhaite ramener au bercail une brebis perdue ; il les cherche avec le soin que met une ménagère économe à retrouver la pièce de monnaie qu'elle a laissé tomber dans sa maison ; il les accueille avec une miséricorde infinie quand ils reviennent à lui, comme un père dont le fils coupable, mais malheureux et enfin repentant, vient implorer l'indulgence. Qu'on ne prétende pas fermer à personne l'entrée du royaume des cieux : ceux qui en paraissent les plus éloignés ne laissent pas d'y être appelés, et, s'ils veulent y venir, Dieu se réjouira de les y recevoir.

MATTH. XVIII, 10. « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face de mon Père qui est dans les cieux. 12. Que vous en semble ? si un homme a

LUC, XV, 1. Cependant les publicains et les pécheurs venaient tous auprès de lui pour l'entendre ; 2. et les pharisiens et les scribes murmuraient en disant : « Cet homme reçoit les pécheurs et mange avec eux. » 3. Et il leur adressa cette parabole, disant : 4. « Quel homme parmi vous, ayant cent brebis et en perdant une, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert, pour

1. V. 59. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην vise le discours parabolique (cf. v, 36), plutôt que la première parabole, car il n'est pas possible de séparer celle-ci de la seconde (cf. MATTH. XXII, 1, l'emploi de ἐν παραβολαῖς pour une seule parabole) ; et si cet exorde avait été écrit pour la troisième, rien n'empêchait de mettre παραβολάς en le transposant.

cent brebis et que l'une d'elle s'égare, ne laisse-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes, pour aller chercher celle qui est égarée? 13. Et s'il lui arrive de la trouver, je vous dis en vérité qu'il a plus de joie à son sujet que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui n'ont pas été égarées. 14. Ainsi n'est-ce pas la volonté de votre Père des cieux qu'un seul de ces petits périsse. »

s'en aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve? 5. Et quand il l'a trouvée, il la met sur ses épaules avec joie, et arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue. » 7. Je vous dis que de même il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. »

Dans les deux premières paraboles, Jésus interpelle directement ses auditeurs, en alléguant des exemples qui doivent leur être familiers : « Quel homme <sup>1</sup> d'entre vous ayant cent brebis, etc. ? » Le propriétaire d'un tel troupeau n'est pas du tout un homme riche, puisqu'il est en même temps son propre berger et n'a pas de serviteur pour courir après la brebis perdue, ou rester, en son absence, auprès des quatre-vingt-dix-neuf<sup>2</sup>. La parabole est plus régulièrement développée dans le troisième Évangile que dans le premier : un homme a cent brebis, si l'une d'elles vient à s'égarer, le berger laisse le gros du troupeau dans le désert, qui est un lieu de pâturage, et court après celle qui est perdue. Ce berger serait plus qu'imprudent s'il devait être longtemps absent, mais on doit supposer que la poursuite dure au plus quelques heures. S'il retrouve sa brebis, il est tout heureux <sup>3</sup> et il la met sur ses

1. Cf. MATTH. VII, 9 ; XII, 11.

2. JÜLICHER, II, 316.

3. V. 50. Le mot χαίρων, « gaudens », est omis dans quelques mss. latins ; ce mot, qui est dans le style de Luc (cf. XIX, 6 ; ACT. VIII, 39), manifeste le sentiment qui pousse le berger à prendre la brebis sur ses épaules, et il ne faut pas chercher d'autres motifs à cet acte (cf. Is. XL,

épaules pour la ramener; rentré chez lui, il se félicite avec ses amis et voisins de l'avoir retrouvé. Ainsi en est-il dans le ciel quand un pécheur se convertit. C'est une âme perdue qui revient. Dieu et ses anges éprouvent, à la revoir, une joie toute particulière, qu'ils ne ressentent pas à l'occasion des justes, parce que ceux-ci ne leur ont donné aucune inquiétude.

Les justes dont on parle sont les vrais serviteurs de Dieu : il n'entre pas dans l'objet de la parabole d'examiner qui ils sont; mais, toute considération théologique mise à part, il paraît bien risqué de soutenir que ces justes ont une existence purement hypothétique<sup>1</sup>, ou que Jésus ne parlerait pas de vrais justes et se moquerait des justes selon la Loi, parce que ceux-là, sans qu'ils s'en doutent, ont besoin de conversion<sup>2</sup>. Les justes doivent être aussi réels que les pécheurs. Quand Jésus prononça cette parabole, il ne se proposait pas de formuler une théorie du salut ni de présenter l'adhésion à sa personne comme une condition absolue de justice; il suppose que beaucoup de ses auditeurs, Juifs exacts et de moralité sévère, peuvent être en règle avec Dieu; ce qu'il affirme, c'est que les pécheurs convertis par son ministère procurent au ciel une joie analogue à celle du berger retrouvant sa brebis perdue<sup>3</sup>.

LUC, xv, 8. Ou quelle femme, ayant dix drachmes, si elle en perd une, n'allume la lampe, ne balaie la maison et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle la trouve? 9. Et quand elle l'a trouvée, elle convoque les amies et les voisines, disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai retrouvé la drachme que j'avais perdue. » 10. De même, je vous le dis, il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent. »

11; XLIX, 22; ÉZ. XXXIV, 16). L'omission peut s'expliquer par l'influence de la seconde parabole, v. 9.

1. B. et J. Weiss, Schanz, etc.

2. Meyer, Godet, Plummer, etc.

3. JÜLICHER, II, 322.

Pareillement, si une femme<sup>1</sup> qui possède dix drachmes<sup>2</sup> vient à en perdre une, elle la cherche dans toute sa demeure, en ménagère économe, et parce que cette perte est appréciable pour elle. Cette femme appartient au même monde que l'homme aux cent brebis ; elle n'est pas riche, mais elle n'est pas non plus très pauvre ; elle appartient aussi à la classe moyenne, dont était la famille de Jésus<sup>3</sup>. La femme allume sa lampe, non qu'il fasse nuit, mais parce que les maisons orientales sont mal éclairées. Elle balaie sa maison, parce que la petite pièce de monnaie pourrait être enfouie dans la poussière, sur le sol battu. Elle cherche dans la maison, parce qu'elle est censée n'avoir pas emporté son argent dehors. L'hypothèse d'un vol est écartée, puisqu'une seule drachme sur dix a disparu. Quand la femme a enfin retrouvé sa drachme, elle est heureuse et fait part de sa joie à ses amies et voisines. Ainsi les anges de Dieu se réjouissent-ils quand une âme sort du péché, car une âme est chose plus précieuse qu'une petite pièce d'argent.

La joie au ciel pour la conversion des pécheurs n'a pas de signification eschatologique, le temps de la conversion ne se confondant nullement avec la fin du monde. Cette joie est attribuée au « ciel » ou aux « anges », non à Dieu même, pour ne pas prêter à Dieu un sentiment humain<sup>4</sup>, peut-être pour éviter de le nommer. Les formules : « au ciel » et « devant les anges de Dieu<sup>5</sup> », sont des euphémismes théo-

1. V. 8. τίς γυνή, sans ajouter ἐξ ὑμῶν comme au v. 4, parce que le discours n'est pas adressé à des femmes ou qu'on ne veut pas laisser supposer qu'il en soit ainsi.

2. La drachme valait environ soixante-dix ou quatre-vingts centimes.

3. JÜLICHER, II, 316.

4. JÜLICHER, II, 322.

5. V. 7. χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ. V. 10. χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Dans la seconde locution, ἐνώπιον ne paraît pas être, du moins originellement, un synonyme de ἀνὰ μέσον (JÜLICHER, *loc. cit.*), mais un mot



logiques. Dans l'application de la parabole on ne parle pas des justes, parce que les drachmes ne s'adaptaient pas comme les brebis à ce côté de la comparaison <sup>1</sup>.

La parabole des Brebis se trouve, dans le premier Évangile, adaptée au thème général du discours sur le scandale des petits. Il faut éviter de scandaliser le dernier des fidèles, parce que Dieu attache un prix inestimable aux âmes les plus humbles. On n'a pas assez d'attention au mal qu'on leur fait par mauvais exemple ou autrement ; cependant leurs anges gardiens sont ceux qui, dans le ciel, sont les plus rapprochés du trône de Dieu ; ils appartiennent à l'entourage immédiat du Seigneur. On jugera de l'estime où Dieu les tient, par la place d'honneur qui est attribuée aux esprits qu'il commet à leur garde. De même que les « fils de Dieu », dans le prologue du livre de Job, les anges sont censés debout à l'entour du trône où l'Éternel est assis. « Ils voient la face de Dieu », c'est-à-dire qu'ils ont libre accès auprès de lui, tout comme les grands officiers du palais, dans le style de l'Ancien Testament, sont dits « voir la face du roi <sup>2</sup> ». Pareil à un homme qui a cent brebis et qui, venant à en perdre une, se met à sa recherche

substitué intentionnellement aux propositions marquant un rapport direct. L'équivalent des formules de Luc est dans MATTH. XVIII, 14 : ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. L'idée primitive est donc : « il y a plus de joie pour Dieu » ; mais le respect religieux invitait à dire « devant Dieu », et même à éviter le nom divin. Il est fort possible que Jésus ait dit : « devant les Cieux », au lieu de : « pour Dieu ». La formule primitive serait conservée, mais inexactement traduite dans Luc, xv, 7 ; elle est glosée dans MATTH. XVIII, 14. Luc, xv, 10 (cf. XII, 8-9) substitue les « anges » à Dieu, en gardant l'euphémistique ἐνώπιον ; mais, comme l'évangéliste lui-même n'avait plus scrupule de nommer Dieu il dit « les anges de Dieu », au lieu de nommer simplement les anges ou de dire « les anges au ciel » (MARC, XII, 25). Cf. DALMAN, I, 161, 172.

1. Selon JÜLICHER (*loc. cit.*), c'est parce que neuf ferait une progression descendante après quatre-vingt-dix-neuf.

2. Cf. I ROIS, x, 8 ; II ROIS, xxv, 19 ; ESTH. I, 14.

avec ardeur, jusqu'à ce qu'il ait la joie de la retrouver, le Père céleste ne veut pas qu'un seul petit vienne à périr. Non seulement il ne faut pas scandaliser les enfants et les simples ; mais si on les voit en danger de se perdre, il faut s'efforcer de les ramener dans la bonne voie.

Le texte ordinaire de Matthieu présente, avant la parabole, cette réflexion, qui manque dans les plus anciens manuscrits et ne se relie pas bien au contexte : « Car le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu. » Ce doit être une interpolation faite d'après le troisième Évangile <sup>1</sup>. Elle est en rapport avec le sens primitif de la parabole, mais non avec celui que suggère l'évangéliste. Les petits dont parle Matthieu ne sont pas perdus, ils seraient exposés à se perdre si on les scandalisait. On n'a aucune raison de dire à leur propos que Jésus est venu chercher ce qui était perdu. La parabole a occasionné l'addition, parce qu'on ne la trouvait pas amenée naturellement.

Si l'on compare les deux recensions de la parabole des Brebis, il semble que la signification et la forme primitive ont été mieux gardées par Luc. La variante du début <sup>2</sup> : « Que vous en semble ? Si un homme a cent brebis », prouve que l'interrogation vient de source ; mais la leçon de Luc <sup>3</sup> : « Qui d'entre vous, ayant cent brebis », est plus vivante et plus naturelle. Matthieu, qui a placé la parabole dans un discours aux disciples, ne pouvait supposer parmi ceux-ci un propriétaire de cent brebis. Dans Matthieu, la brebis « s'égare » ; dans Luc, l'homme la « perd » ; la formule de Matthieu <sup>4</sup> n'implique pas une faute de la brebis ; mais ce n'est peut-être pas sans quelque arrière-

1. LUC, XIX, 10. MATTH. XVIII, 11 est omis dans  $\aleph$  B L, Ss. ; il se trouve dans Sc. D et la plupart des mss. et versions.

2. V. 12. τί ὑμῖν δοκεῖ ; ἐάν γένηται τινὶ ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα.

3. V. 4. τίς ἀνθρώπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα.

4. V. 12. καὶ πλαγχθῇ ἐν ἐξ αὐτῶν. LUC, 4. καὶ ἀπολεσας ἐξ αὐτῶν ἓν.

pensée d'allégorie qu'on lui attribue, en quelque sorte, l'initiative de sa disparition. Luc fait laisser les quatre-vingt-dix-neuf brebis dans le désert ; Matthieu dit : « sur les montagnes », pour signifier la même chose ; il omet les mots : « jusqu'à ce qu'il la trouve », qui marquent le but de la recherche, et qui doivent être de source ; la formule : « s'il arrive qu'il la trouve », paraît exprimer heureusement l'incertitude de la rencontre, mais elle est employée pour abréger, parce qu'on ne raconte pas la découverte et que l'on se hâte vers la conclusion ; l'application qui vient ensuite a l'air de couper le récit, quoi qu'on en ait retiré une partie pour la mettre dans le récit même, en disant que l'homme a plus de joie pour la brebis retrouvée que pour les quatre-vingt-dix-neuf non égarées. Il est possible que Luc, qui ne hait pas les additions descriptives, ait conçu le trait du berger mettant la brebis sur ses épaules<sup>1</sup> ; mais rien ne le prouve, l'absence d'un détail analogue dans la parabole des Drachmes tenant à ce que l'objet de la recherche est tout différent.

Luc a un récit complet ; il montre le berger rentrant chez lui et racontant son aventure à ses voisins et amis ; ce trait, tout populaire et tout oriental, prépare une application parfaitement adaptée à l'histoire, conforme à l'esprit de Jésus et d'une authenticité indiscutable. On a dit que l'application visait seulement la joie du berger en laissant de côté l'ardeur de la recherche, qui est un élément non moins important de la parabole<sup>2</sup>. N'est-il pas vrai pourtant que la recherche est subordonnée à la découverte, et que la pointe de la parabole ne peut être que dans la joie éprouvée par le pasteur en retrouvant sa brebis perdue ? Il n'y a pas de parabole dont l'économie intérieure et l'application soient plus régulières.

1. JÜLICHER, I, 188.

2. JÜLICHER, II, 326.

Mais la combinaison de Matthieu est des plus fragiles. Même sous la forme abrégée où il la présente, la parabole ne conduit pas à la morale qu'il en tire. Dieu est comme le berger qui cherche la brebis perdue, et qui se réjouit quand il l'a retrouvée : donc, conclut Matthieu, il ne veut pas qu'on scandalise les petits. La déduction peut être légitime, mais ce ne peut être l'application originelle de la parabole. La conclusion naturelle de celle-ci est que Dieu s'intéresse, non pas spécialement aux âmes des humbles fidèles, que représenteraient les cent brebis, mais aux âmes des pécheurs qui sont hors du bercail, comme la brebis égarée, et que la conversion de ces malheureux procure, en un sens, plus de joie au ciel que la fidélité de ceux qui n'ont pas péché.

C'est ce paradoxe qui aura déconcerté le rédacteur du premier Évangile, comme il en a déconcerté bien d'autres ; Matthieu n'a pas voulu que Dieu parût plus sensible au retour des coupables qu'au service des hommes de bien ; il n'a pas voulu non plus laisser passer pour justes des gens qui ne croyaient pas en Jésus ; enfin, comme il interprétait la parabole en allégorie et qu'il voyait dans le Christ le pasteur des brebis, il n'avait que faire de la convocation des amis et voisins qui participent à la joie du berger. Il a connu la parabole dans son intégrité ; ne jugeant pas à propos de la reproduire telle quelle et croyant pouvoir en tirer parti pour sa leçon contre le scandale des faibles, il en a élagué tout ce qui ne convenait pas à l'application qu'il en voulait faire.

Quant à la parabole de la Drachme perdue, il ne pouvait l'utiliser, parce qu'elle ne signifie rien sans la conclusion qu'on trouve dans Luc. On aurait tort de supposer qu'il ne l'a pas connue, car un élément de cette parabole est retenu dans le cadre artificiel qu'il a donné à la parabole des Brebis : la pensée des anges n'était pas autrement suggérée par celle du scandale des faibles, mais Matthieu

parle des anges parce qu'il en a trouvé mention dans la source où il a pris la première parabole. Comme il a modifié, en la résumant, la conclusion de celle-ci, il transpose et retourne pour ainsi dire la conclusion de la parabole des Drachmes : « Ainsi, vous dis-je, y aura-t-il joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur repentant », dans son préambule : « Car, je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face du Père qui est au ciel ». Les anges s'intéressent aux « petits » de Matthieu comme ils s'intéressent au pécheur repentant de Luc. Dans cette hypothèse, l'allusion aux anges protecteurs appartiendrait en propre à l'évangéliste, et il n'y aurait pas lieu de se demander si Jésus n'a pas dit des « enfants » ce que Matthieu entend des « petits <sup>1</sup> ».

LUC, xv, 11. Et il dit : « Un homme avait deux fils, 12. et le plus jeune d'entre eux dit au père : « Père, donne-moi la part qui me revient de la fortune. » Et il leur partagea le bien. 13. Et peu de jours après, ayant tout ramassé, le plus jeune fils s'en alla dans un pays lointain et il y dissipa tout son avoir en vivant dans la débauche. 14. Et quand il eut tout dépensé, advint une grande famine dans ce pays-là, et lui-même se trouva dans le besoin. 15. Et il alla s'attacher à l'un des habitants de ce pays, qui l'envoya dans ses champs garder des porcs. 16. Et il aurait bien voulu se garnir l'estomac des cosses que mangeaient les porcs, et personne ne lui en donnait. 17. Et rentrant en lui-même, il dit : « Combien de gens aux gages de mon père ont plus de pain qu'il ne leur en faut, tandis que moi, je meurs de faim ici ! 18. Je vais aller trouver mon père et lui dire : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme un de tes mercenaires. » 20. Et s'en allant, il vint trouver son père. Et comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de com-

1. Cf. JÜLICHER, *loc. cit.* On pourrait supposer que la source mettait en premier lieu la parabole des Drachmes et qu'il n'y avait d'application que pour la parabole des Brebis ; mais cette conjecture n'est pas très vraisemblable ; il est plus naturel que chaque parabole ait eu sa conclusion distincte et que le double rapport qui se remarque dans MATH. XVIII, 10 et 14, corresponde à deux passages de la source, non à un seul passage, la conclusion de la parabole des Brebis, que l'évangéliste aurait exploité deux fois.



passion, et, accourant, il se jeta à son cou et l'embrassa. 21. Et le fils lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » 22. Et le père dit à ses serviteurs : « Apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau à la main et des souliers aux pieds ; 23. amenez aussi le veau gras et tuez-le ; et mangeons et réjouissons-nous, 24. parce que mon fils que voici était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé. » Et ils se mirent à faire réjouissance.

25. Cependant son fils aîné était aux champs, et, en revenant, comme il approchait de la maison, il entendit (un bruit) de musique et de danses, 26. et, appelant un des serviteurs, il s'informa de ce que c'était. 27. Et celui-ci lui dit : « C'est que ton frère est venu, et ton père a tué le veau gras, parce qu'il le retrouve en bonne santé. » 28. Et il se fâcha, et il ne voulait pas entrer ; et son père, étant sorti, l'en priait. 29. Et répondant, il dit à son père : « Voilà tant d'années que je te sers, et je n'ai jamais désobéi à tes ordres ; et tu ne m'as jamais donné un chevreau pour faire réjouissance avec mes amis. 30. Et lorsque ce tien fils, qui a mangé ton bien avec des courtisanes, est arrivé, tu as tué pour lui le veau gras ! » 31. Et il lui dit : « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi ; 32. mais il fallait faire fête et se réjouir, parce que ce tien frère était mort et qu'il vit, qu'il était perdu et qu'il est retrouvé. »

La parabole du Fils prodigue se détache des précédentes par la courte formule d'introduction : « Et il dit. » L'importance du récit justifie certainement l'ouverture d'un alinéa ; mais la reprise pourrait marquer ici, comme en d'autres endroits, le passage d'une source à une autre, ou la réunion de pièces qui étaient séparées dans le document d'où on les a extraits <sup>1</sup>.

Il s'agit cette fois d'un père de famille qui avait deux fils <sup>2</sup>. Le plus jeune, pour des raisons qu'on n'a pas besoin de raconter, mais que sa conduite ultérieure laisse facilement deviner, demande au père <sup>3</sup> de lui remettre sa part

1. Cf. LUC, xvi, 19, où la parabole du Riche et de Lazare vient sans introduction.

2. Cf. MATH. xxi, 28.

3. V. 12. La leçon de plusieurs ms. latins et de Sc. : « Et le plus jeune lui dit : Père, donne-moi, etc. », paraît venir simplement de ce qu'on a voulu éviter la répétition du mot « père ». Le même motif explique la leçon de Ss. : « Le plus jeune dit à son père : Donne-moi la part qui me revient de ton bien. »

d'héritage <sup>1</sup>. D'après la Loi <sup>2</sup>, cette part devait être la moitié de celle qui était réservée à l'aîné. On ne pouvait attribuer une pareille démarche à celui-ci sans compliquer inutilement la parabole : l'aîné, pour demander sa part, aurait dû en quelque sorte renoncer à la succession principale et céder son droit d'aînesse au plus jeune. On voit, en effet, que le fonds du patrimoine familial lui est assuré, mais que le père en retient l'usufruit jusqu'à sa mort. Ce doit être pour cette cause, et non parce que le second fils, étant plus jeune, doit être censé plus étourdi, que l'aîné a reçu le rôle du sage, et le cadet celui du prodigue. En droit, le partage n'est exécutable qu'au décès du testateur ; le plus jeune fils, en réclamant la jouissance immédiate, a sollicité une faveur ; l'aîné, qui n'a rien demandé, a sa part garantie, mais il reste à l'égard du père dans la même situation qu'auparavant ; on n'est pas obligé de supposer qu'il n'a pas voulu, par piété filiale, entrer en possession du patrimoine <sup>3</sup>. De tels arrangements étaient dans les habitudes de ce temps, et un cadet pouvait avoir de bons motifs pour solliciter les moyens de se créer une situation indépendante.

Mais à peine le partage a-t-il été fait, que le jeune fou

1. μέρος τῆς οὐσίας ne peut désigner que la fortune du père, et il est inutile de suppléer, avec Ss. (*supr. cit.*), l'adjectif possessif.

2. DEUT. XXI, 17.

3. ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον, « il leur partagea le bien », ne signifie pas que les deux parts aient été égales et montre que la part de l'aîné a été fixée d'une façon définitive ; en pressant trop le texte, on peut lui faire dire que l'aîné a reçu sa part aussi bien que le plus jeune, et comme on ne voit pas qu'il l'ait dû rendre à son père ou qu'il l'ait provisoirement refusée, on en conclut que la dernière partie du récit, vv. 25-32, pourrait avoir été ajoutée après coup, puisque le père y est encore maître absolu dans sa maison (J. WEISS, 534). Mais l'attribution des parts peut justifier les termes employés, et il n'était pas nécessaire d'expliquer pourquoi l'aîné demeure vis-à-vis du père dans les rapports qui sont décrits à la fin de la parabole mais supposés déjà dans les vv. 22-24.

réalise promptement <sup>1</sup> toute <sup>2</sup> sa fortune, qui doit être censée consister en argent et en objets de valeur, non en immeubles, et, pour échapper à la surveillance de son père, s'en va bien loin <sup>3</sup>. Dans le pays où il s'est installé, il se livre à toutes sortes de débauches <sup>4</sup>. Le trésor emporté se vide rapidement. Bientôt le prodigue n'a plus rien. Survient une grande famine qui lui enlève jusqu'à la ressource de la mendicité <sup>5</sup>. Il est trop heureux qu'un habitant de la ville où il se trouve consente à le prendre pour garder un troupeau de porcs dans la banlieue <sup>6</sup>. Cet emploi, pour un juif, représente le dernier terme de l'humiliation. Cependant le malheureux n'a même pas l'avantage d'éviter ainsi le supplice de la faim. On accepte ses services, mais on ne les paie pas.

1. V. 13. Peut-être doit-on lire, avec D, καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας (cf. Act., I, 5), au lieu de καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας. En tout cas, il y a là une litote pour signifier l'empressement du prodigue à mettre la main sur son avoir.

2. συναγαγὼν πάντα. Ss. ajoute sans nécessité : « ce qui lui revenait ».

3. ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν. L'emploi d'une formule analogue dans Luc, XIX, 12, n'autorise pas à supposer que l'on songe à l'Italie (opinion de HOLTZMANN, 384). Cf. JÜLICHER, II, 240.

4. ζῶν ἀσώτως. Ss. Sc. ajoutent : « avec des prostituées », d'après v. 30. L'addition est inutile, mais conforme à l'esprit du texte. Le narrateur a mis ce propos hardi dans la bouche du frère mécontent et il ne donne aucun détail sur les débordements du prodigue, mais il en décrit soigneusement les résultats.

5. V. 14. Ss. : « Et quand il eut dépensé tout *son avoir*, il y eut une famine en ce pays-là. » L'ancienne Italique ne suppose pas non plus ἰσχυρά après λιμός. Ss. (et Sc.) a jugé inutile la remarque : « et il se trouva dans le besoin » ; mais l'indication n'est pas superflue, car c'est à cause de la famine que le prodigue ruiné ne peut pas vivre sur le commun ; il aurait pu le faire aisément sans cette circonstance.

6. On ne voit pas bien comment ces détails peuvent avoir rapport à la question des Gentils (HOLTZMANN, *loc. cit.*) ; mais on peut soupçonner que la description, où entrent certains des traits plus colorés que vraisemblables (par ex. v. 16), vient en grande partie du rédacteur. V. 25. πορευθεῖς détermine simplement le verbe ἐκολλήθη, et ne doit pas s'entendre d'un voyage. Pour la situation du propriétaire, cf. Marc, v, 14.

Ce n'est même pas lui qui donne aux pourceaux les gousses de caroubier dont on les nourrit. Sans cela, il en prendrait pour calmer, vaille que vaille, les tourments de son estomac vide <sup>1</sup>. De savoir comment il se trouve empêché de prendre aux porcs quelques gousses de caroubier, et si ses compagnons auraient pu lui venir en aide, c'est ce qui importe peu au but de la parabole. Mais il faut avouer que le trait manque de vraisemblance.

Arrivé à cette extrémité, il rentre en lui-même <sup>2</sup>, il songe, il se souvient. Un monologue représente le travail de sa pensée : là-bas, dans la maison paternelle, le dernier des mercenaires a du pain à satiété ; et lui, le fils, qui devrait manger à la table du maître, abondamment servi par les esclaves de son père, est ici mourant de faim. La situation matérielle des mercenaires, ouvriers libres pris à la journée pour aider les serviteurs de la maison, était moins bonne que celle des esclaves. Devenu mercenaire lui-même, le prodigue se compare à ceux qu'il a vus employés dans la maison paternelle. Ceux-là, du moins, ont du pain <sup>3</sup>. Il faut partir <sup>4</sup>, et, pour être accueilli, se reconnaître coupable, demander pardon. Mais cet aveu, imposé

1. V. 16. καὶ ἐπεθύμει γεμίσει τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κερατίων. La leçon autorisée par Ss. Ital. et la plupart des mss. onciaux, paraît préférable à la leçon de  $\Sigma$  B D L, ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων. Celle-ci paraît être une atténuation de l'autre (cf. Luc, xvi, 21). La crudité de l'expression donne à entendre que le malheureux n'a plus aucune délicatesse de goût et ne voudrait qu'assouvir sa faim. B. WEISS, 532.

2. V. 17. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ne signifie pas que le prodigue se repent, mais qu'il reprend possession de sa raison (cf. Act. xii, 11).

3. Les pains que les mercenaires ont à leur disposition contrastent avec les gousses de caroubier qui sont refusées au prodigue.

4. V. 18. ἀναστῆς πορεύσομαι exprime cette résolution, le participe n'ayant pas de signification distincte (cf. *supr.* p. 151, n. 6) ; il n'y a pas là d'allusion à la distance, ni à la faute commise, d'autant que celle-ci n'a pas consisté dans le voyage et l'éloignement, mais dans la débauche et le gaspillage du bien paternel.

par la nécessité, n'est-il pas réclamé aussi par la justice ? Le pauvre égaré comprend non seulement la folie mais l'indignité de sa conduite. En quittant sa famille et son pays pour se livrer à une vie désordonnée, il a plongé son père <sup>1</sup> dans la douleur et il a offensé Dieu <sup>2</sup>. Il ne demandera pas qu'on oublie ses fautes ; il se déclarera prêt à les expier. Son père ne refusera pas de le prendre à gages et de le traiter comme un étranger que l'on paie selon son travail. En disant qu'il ne mérite plus d'être appelé fils, il confesse qu'il n'a plus le droit d'être traité comme tel <sup>3</sup>.

Dans cette pensée il s'en va. Le voilà qui arrive à une certaine distance de la maison paternelle, et son père, qui l'aperçoit de loin, le reconnaît. Peut-être, au dernier moment, n'aurait-il pas osé approcher de ce père dont il a si mal reconnu l'affection. Mais le père lui-même accourt au-devant de lui, se jette à son cou, l'embrasse. Le fils commence sa confession : « Père, dit-il, j'ai péché contre le ciel et contre toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » Mais il n'ajoute pas les paroles qu'il se proposait de dire encore : « Traite-moi comme un de tes mercenaires <sup>4</sup> », non sans doute parce que l'accueil paternel lui

1. Dans la prière projetée, v. 18, et répétée v. 21, le mot « père » n'est pas employé pour justifier la demande du fils ; il exprime simplement l'amour filial.

2. V. 18 et v. 21 : « le ciel » représente Dieu, ce qui exclut l'identification du père du prodigue avec le Père céleste. Les formules εἰς τὸν οὐρανόν, ἐνώπιόν σου ne marquent pas une différence dans le péché ; peut-être y a-t-il dans la seconde une nuance de respect (cf. *supr.* p. 143, n. 5), mais elle s'emploie en parlant des hommes (cf. I SAM, xx, 1, Sept.). « Devant toi » ne peut signifier ici : « à tes yeux, selon ton jugement ».

3. V. 19. ποιήσόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου ne laisse pas entendre que le fils ne pourra pas être vraiment un mercenaire, mais indique seulement où vont les désirs du repent. JÜLICHER, II, 349.

4. Les mss.  $\aleph$  B D les ajoutent, d'après le v. 19 ; mais ce n'est pas sans raison que Luc les a omises ; elles sonneraient faux en cet endroit.



promet bien davantage <sup>1</sup>, mais parce qu'il en est tout confus et s'arrête à l'aveu de sa faute, n'osant exprimer aucun désir <sup>2</sup>. Le père, d'ailleurs, ne lui laisse pas le temps de les prononcer. Il a trop grande pitié de ce mendiant déguenillé qui est son enfant. Tous les esclaves, qu'on doit supposer être venus sur les pas du père, sont mis en mouvement pour le fils. Ce n'est pas assez de lui donner une tenue convenable. On va fêter son retour que le père semble avoir attendu impatiemment, bien qu'il y comptât si peu. Qu'on aille vite <sup>3</sup> chercher dans le coffre aux habits la plus belle robe : le texte dit « la première », c'est-à-dire la plus précieuse, non *son* ancienne robe <sup>4</sup>, et l'on sait d'ailleurs qu'il avait eu soin d'emporter tout ce qu'il avait ; qu'on le revête de cette robe de fête et qu'on lui donne aussi un anneau, des souliers, comme il sied à un fils de bonne maison. Et ce n'est pas assez dire, car le prodigue n'est pas seulement traité en fils, mais en hôte de distinction. Il y a un veau gras à l'étable : qu'on le tue promptement <sup>5</sup>. Peut-on trouver meilleure

1. Augustin, Bède, Maldonat (qui admet que la demande a pu être répétée bien que l'évangéliste ne le dise pas), beaucoup de modernes.

2. JÜLICHER, II, 350.

3. V. 22. Plusieurs témoins omettent *ταχύ* devant *ἐξενέγκατε*, peut-être parce que, entendant ce passage allégoriquement, on ne pensait pas que le péché dût être si vite pardonné (JÜLICHER, *loc. cit.*).

4. Interprétation chère à la tradition catholique, parce qu'on y voyait la restitution de l'innocence et de la grâce (cf. *Conc. Trid., De justif.*, cap. iv, fin.). « Quae allegoria non satis convenit cum sensu literali.... Haec omnia quae hoc versu dicuntur, nihil mihi aliud significant, quam adolescentem illum in filii locum a patre repositum fuisse, ideoque servis imperatur, ut illi asservirent, ut vestirent, calcearentque et annulo insuper adornarent. Vestirent autem non qualibet veste, sed stola, id est talari toga, quae non servorum, sed nobilium habitus erat atque pretiosissima. » MALDONAT, II, 265. L'explication allégorique est développée dans les *Const. apost.*, II, 41 (RESCH, III, 425-427), où le mot *ἀρχαία* prend la place de *πρώτη*.

5. « Vitulum saginatum ipsum Christum omnes omnino auctores interpretantur... (Sententia) literalis, opinor, non est. » MALDONAT, II, 267.

occasion de festin et de réjouissances ? L'enfant qui était mort est ressuscité ; il était perdu et le voilà retrouvé.

Le père expose les raisons de sa joie, comme ont fait l'homme aux cent brebis et la femme aux dix drachmes ; mais parce que la circonstance est plus importante, il emploie des termes plus solennels. Les deux épithètes « mort » et « perdu » sont à expliquer l'une par l'autre ; le fils était mort parce qu'il était perdu pour son père, non pas précisément en tant qu'il était tombé dans le péché ; il était mort pour les siens, descendu au dernier degré de la misère et de l'ignominie ; il vit maintenant puisqu'il est retrouvé, puisqu'il est revenu, puisqu'il regrette le passé. Le père parle selon sa qualité, non pas en juge des consciences, et moins encore en théologien. Il est vrai cependant que l'évangéliste a dû choisir les mots en vue de l'application religieuse et morale <sup>1</sup>.

Si la parabole finissait en cet endroit, elle serait exactement parallèle aux deux précédentes, mais elle contient une seconde partie qui ramène avec intention la conclusion de la première.

Le repas était commencé <sup>2</sup> lorsque le frère aîné, qui était aux champs, selon sa coutume, revint de son travail. On voit que la famille n'est pas censée de très haute condition. Le père avait un bien qu'il exploitait avec son fils et ses esclaves. Comme le fils approchait de la maison, il entend le bruit de la fête. La musique et les danses étaient l'accompagnement obligé d'un grand festin. Le père de famille

1. JÜLICHER, II, 353. Il est possible que, dans le récit primitif, le père ait dit simplement : « Il était mort et il est ressuscité », et qu'on ait ajouté ensuite, pour l'harmonie avec les deux paraboles précédentes : « il était perdu et il est retrouvé » (J. WEISS, 527).

2. V. 24. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι n'est pas la conclusion de la première partie, mais le commencement de la seconde, le fond préparé pour la scène qu'on va décrire ; et si la seconde partie était surajoutée, ce trait serait la transition ménagée entre la parabole primitive et l'appendice. Il a presque l'apparence d'une suture artificielle (cf. xvi, 26).

s'était procuré un orchestre et des danseuses, afin de récréer ses convives pendant le repas. Le fils, avant d'entrer, veut savoir la cause de ce tapage inaccoutumé où il hésite à se risquer. Si l'on reçoit un grand personnage que l'on n'attendait pas, il n'est pas lui-même en costume présentable ; il a donc besoin de s'informer. Il appelle <sup>1</sup> un serviteur qui le met au courant : son frère est revenu bien portant ; son père en a été si heureux qu'il a fait tuer le veau gras ; voilà pourquoi il y a grande fête au logis. L'esclave dit ce qui est arrivé, il ne se permet pas de juger la conduite du père ni de rappeler l'état du prodigue à son retour. Mais l'aîné se révolte : une fête pour ce misérable qui n'a pas craint d'abandonner sa famille, qui a mangé tout son bien ! En vérité, il n'y a pas de quoi lui faire tant d'honneur. Et dans sa colère l'aîné ne veut pas entrer.

Le père, averti, vient le trouver dehors et l'invite <sup>2</sup> à prendre part aux réjouissances. Il résiste, et une pointe de jalousie se trahit dans le vif reproche qu'il oppose aux prières qui lui sont faites. Depuis de longues années il sert <sup>3</sup> fidèlement son père et ne lui a donné en aucune occasion le moindre sujet de mécontentement ; il n'en a jamais été récompensé ; on aurait pourtant bien pu lui laisser prendre de temps en temps un chevreau qu'il aurait mangé avec les jeunes gens de son âge. Aujourd'hui ce beau fils (l'aîné a soin de ne pas l'appeler son frère), qui a gaspillé honteusement le bien de son père dans les mauvais lieux, s'est avisé de revenir, et on le

1. V. 26. Au lieu de τί ἄν εἴη ταῦτα, le ms. D lit τί θέλει τοῦτο εἶναι (cf. Act. II, 12).

2. V. 28. παρεκάλει αὐτόν ne signifie pas « il le consolait », ou « il l'apaisait », mais « il l'invitait » à faire ce qu'on vient de dire que le fils ne voulait pas, c'est-à-dire à « entrer » (cf. Luc, VIII, 4 ; VIII, 41).

3. Cf. GEN. XXXI, 41. L'expression δουλεύω σοι atteste le respect et non l'esprit mercenaire du fils aîné. Le témoignage de fidélité qu'il se rend ne marque pas d'orgueil.

traite comme un prince <sup>1</sup>. Ce serait à regretter de n'avoir pas fait comme lui. Inutile de se demander où l'aîné a pu être renseigné sur les désordres de son frère ; il a pu l'être par la renommée, par des gens venus du pays où était le prodigue. Le père ne réprimande pas son fils pour l'amertume et l'injustice de ces propos, mais il lui représente avec douceur et affection le véritable état des choses : n'est-il pas l'héritier, celui à qui revient tout le patrimoine ; peut-on avoir à lui donner quelque chose, puisque tout lui appartient, et faut-il qu'il porte envie au pauvre vagabond qui n'a plus rien ? Si l'on se réjouit maintenant, c'est parce que le malheureux égaré, qui est son frère <sup>2</sup>, a été amené à résipiscence ; un père ne pouvait être insensible au retour de son fils ; il a fait ce qu'il fallait <sup>3</sup> en pareille circonstance, et le frère aussi, dont l'attitude contraste si douloureusement avec celle du père, doit prendre part à cette joie. Jamais l'aîné, sans doute, n'a été l'objet de pareille fête, mais c'est qu'il n'a pas été perdu.

On rejoint ainsi la conclusion des deux paraboles précédentes. Comme tout se rapporte à la joie causée au père de famille par le retour du fils prodigue, l'histoire n'est pas continuée ; on s'abstient de dire si le fils aîné se rendit ou non à l'invitation de son père, et si le second répara dans une vie exemplaire les désordres de son passé. L'application du récit n'est pas indiquée, mais elle va de soi : tout le chapitre, dans la pensée de l'évangéliste, tend à justifier Jésus d'assembler les publicains et les pécheurs, parce qu'il y a grande joie au ciel pour leur conversion ;

1. L'aîné parle du veau gras parce que le serviteur en a parlé ; il se plaindrait aussi bien qu'on ait mis la belle robe à son frère, s'il était instruit de ce détail. JÜLICHER, II, 355.

2. V. 32, ὁ ἀδελφός σου οὗτος répond à ὁ υἱός σου οὗτος, v. 30.

3. Il n'y a pas lieu de suppléer « toi » ou « nous » après « il fallait » : la réjouissance était obligatoire ; c'est pourquoi le père est justifié de l'avoir voulue et le fils invité à s'y associer.

la parabole du Prodigue fait ressortir encore mieux cette conclusion que celles de la Brebis et de la Drachme perdues. Reste à savoir néanmoins si telle est l'intention primitive du récit.

L'unité de cette histoire a été contestée. Il est vrai que la parabole aurait un sens complet si elle se terminait à la réconciliation du père avec le prodigue, avant le retour du fils aîné ; la seconde partie se détache aisément de la première et a presque l'air d'un appendice. Mais il était superflu d'attribuer deux fils au père, si l'aîné n'avait aucun rôle à jouer dans le récit ; l'économie de la narration paraît fondée sur la conduite différente des deux fils et sur l'attitude du père et de l'aîné à l'égard du plus jeune. Il ne s'agit pas de montrer seulement la bonté de Dieu à l'égard des pécheurs, mais de faire voir comment ceux qui n'ont pas failli auraient tort de la blâmer. Dieu est le père de tous les hommes ; il accueille le pécheur repentant comme un fils longtemps absent et perdu qui revient à la maison paternelle ; ses autres enfants, qui lui ont toujours été fidèles, ne doivent pas se plaindre d'une indulgence qui ne leur porte aucun préjudice, mais se réjouir plutôt de ce que leurs frères égarés sont rentrés dans la bonne voie et que la famille est complète. Ainsi la bonté de Dieu est expliquée par la première partie de la parabole et défendue au moyen de la seconde. La narration apparaît suffisamment une, dominée par une seule idée, comme elle est d'une même couleur d'un bout à l'autre.

Il en serait autrement si la première partie devait illustrer les rapports de Jésus avec les pécheurs, et la seconde son attitude à l'égard des pharisiens ; dans ce cas il y aurait deux paraboles, avec une application différente pour chacune. Mais la comparaison n'associe pas le père et Jésus, le prodigue et les publicains, l'aîné et les pharisiens ; elle associe le père et Dieu, le prodigue



et le pécheur, l'ainé et le juste ; à plus forte raison ne peut-elle être tournée en une allégorie où l'on mettrait Jésus à la place du père, les publicains ou les Gentils à la place du prodigue, et les pharisiens à la place du fils aîné ; la parabole n'est pas conçue comme une justification personnelle de Jésus contre des critiques malveillants, mais bien plutôt comme une explication de ses principes : révélation de la bonté divine, adressée à des auditeurs habitués à considérer Dieu comme Père.

Si la seconde partie avait été imaginée après coup contre les pharisiens, on ne ferait pas dire au père que tout l'héritage appartient au fils aîné, sans que le plus jeune ait rien à y prétendre. Selon le sens naturel du récit, Jésus combat plutôt les scrupules de ses disciples que les objections de ses adversaires <sup>1</sup>. On n'a pas le droit d'alléguer le préambule de Luc, déduit des paraboles par conjecture, comme un témoignage historique sur la circonstance où elles ont été prononcées. Les deux premières paraboles, considérées en elles-mêmes, ne sont pas non plus une apologie du Sauveur : elles montrent la joie que Dieu ressent de la conversion des pécheurs. Mais la recherche de la brebis ou de la drachme perdues y est un élément essentiel, tandis que le père du prodigue attend simplement son retour. La parabole du Prodigue n'enchérit pas sur les autres <sup>2</sup>, et bien que l'idée dominante soit la même, il est probable que non seulement elles n'a pas été dite dans la même occasion, mais que le groupement des trois paraboles vient de l'évangéliste <sup>3</sup>.

1. JÜLICHER, II, 363.

2. Le rapport des chiffres, cent brebis dont une égarée, dix drachmes dont une perdue, deux fils, dont un prodigue et débauché, n'a aucune signification pour l'objet des paraboles.

3. La conjecture de RESCH, III, 431, pour restituer à la parabole du Prodigue une conclusion analogue à celle des deux autres, est au moins inutile.

Le premier Évangile <sup>1</sup> contient une petite parabole où l'on met pareillement en scène un père et deux fils ; mais la ressemblance s'arrête au choix des personnages et ne s'étend pas à la matière du récit, ni même à son application, où les pharisiens et les publicains sont mentionnés, comme dans le préambule de Luc. La parabole de Matthieu est expressément dirigée contre les pharisiens. On peut croire que le Sauveur, à deux époques différentes, a repris le même cadre parabolique, en changeant l'action des personnages et la pointe du récit. Il semble que Luc, ou l'auteur dont il dépend, ait connu la parabole du premier Évangile, et, pour ne pas faire double emploi avec l'histoire du Prodiges selon le sens qu'il lui attribuait, se soit contenté d'en transporter la conclusion dans un discours où elle n'est certainement pas à sa place <sup>2</sup>. Pour le fond, l'analogie de la parabole du Prodiges avec celle des Ouvriers de la vigne <sup>3</sup> serait moins éloignée ; mais le rôle du prodiges est autre que celui des ouvriers de la dernière heure.

De tout temps et jusqu'à nos jours, les commentateurs ont été enclins à transformer en allégorie la parabole du Fils prodiges. Il ne semble pas que Luc lui-même ait déjà vu dans le fils aîné la figure du peuple juif et dans le fils prodiges les Gentils. Bien que les applications morales se présentent d'elle-mêmes au lecteur et que peu de pages évangéliques soient aussi riches d'enseignements, le récit, dans la forme où il nous a été transmis par la tradition, n'a rien d'allégorique. Aucune interprétation symbolique ne peut se soutenir d'un bout à l'autre de la narration ni être considérée comme répondant à la pensée de Jésus. Le nombre des fils est

1. MATTH. XXI, 28-32.

2. LUC, VII, 29-30. Cf. *supr.* p. 56.

3. MATTH. XX, 1-16.

indifférent à l'application de la parabole : c'est le prodigue qui est le personnage principal, et l'aîné sert pour le contraste ; la multiplication des frères ne pouvait que diminuer l'intérêt de l'histoire en la compliquant, sans aucun profit pour la leçon morale. Rebelle à l'allégorie, la parabole du Prodigue, tout comme celle de la Brebis perdue, ne fournit rien aux doctrines de la théologie systématique sur la justification <sup>1</sup>.

1. Cf. JÜLICHER, II, 344-345.



## LE GRAND COMMANDEMENT

MARC, XII, 28-34; MATTH. XXII, 34-40; LUC, x, 25-37; xx, 39-40,

Marc et Matthieu signalent parmi les incidents du ministère hiérosolymitain une question de pure doctrine qui aurait été posée au Sauveur touchant le principal commandement de la Loi. La même anecdote, sous une forme un peu différente, est rapportée plus haut dans le troisième Évangile, qui y a relié la parabole du Samaritain.

MARC, XII, 28. Et s'étant approché, un des scribes qui avait entendu leur dispute, voyant qu'il leur avait bien répondu, lui demanda : « Quel est le premier commandement de tous ? » 29. Jésus répondit : « Le premier, c'est : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, 30. et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force. » 31. Le second est celui-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il n'y a aucun autre commandement plus grand que ceux-là. »

MATTH. XXII, 34. Et les pharisiens, ap- prenant qu'il avait fait taire les saddu- céens, se rassem- blèrent, 35. et l'un d'eux, docteur de la Loi, lui demanda pour l'éprouver : 36. « Maître, quel est le plus grand comman- dement de la Loi ? » 37. Et il lui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton es- prit. » 38. C'est le plus grand et le pre- mier commandement. 39. Un second lui est semblable : « Tu ai- meras ton prochain comme toi-même. » 40. C'est à ces deux commandements que toute la Loi se rat- tache, ainsi que les Prophètes. »

LUC, x, 25. Et voici qu'un docteur de la Loi se leva, voulant l'éprouver (et) disant : « Maître, que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » 26. Et il lui dit : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ? » 27. Et lui, répondant, dit : « Tu aimeras le Sei- gneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, de tout ton esprit, et ton pro- chain comme toi- même. » 28. Et il lui dit : « Tu as bien ré- pondu. Fais cela et tu vivras. »

MARC. XII, 32. Et le scribe lui dit :  
 « Bien, maître, tu as dit avec raison  
 qu'Il (Dieu) est unique et qu'il n'y en a  
 pas d'autre que lui ; 33. et l'aimer de  
 tout (son) cœur, de toute (son) intelli-  
 gence, de toute (sa) force, et aimer  
 (son) prochain comme soi-même vaut  
 mieux que tous les holocaustes et les  
 sacrifices. » 34. Et Jésus, voyant qu'il  
 avait répondu sagement, lui dit : « Tu  
 n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et  
 nul n'osait plus l'interroger.

LUC, XX, 39. Et prenant  
 la parole, quelques-uns des  
 scribes dirent : « Maître, tu  
 as bien parlé. » 40. Car ils  
 n'osaient plus rien lui de-  
 mander.

Marc suppose qu'un scribe avait entendu la conversa-  
 tion du Sauveur avec les sadducéens<sup>1</sup>. Comme les pha-  
 risiens défendaient contre ceux-ci la croyance à la résur-  
 rection, ils ne pouvaient qu'être flattés qu'on les eût  
 réduits au silence. L'un d'eux aurait donc été ainsi encou-  
 ragé à questionner Jésus sur un point important, ou  
 jugé tel dans les disputes de l'école, à savoir quel était  
 le premier ou le plus grand commandement de la Loi.  
 On sent que le questionneur est un casuiste ; mais la  
 suite montre que l'évangéliste a voulu le présenter  
 comme une âme droite et sincèrement religieuse. Jésus  
 lui répond en citant les passages du Deutéronome<sup>2</sup> et du

1. V. 28. εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, εἰδῶς (A B ;  
 nCDL, mss. lat. Vg. ἰδὼν) ὅτι κτλ.

2. VI, 4-5. Hébr. : « Tu aimeras Iahvé ton Dieu de tout ton cœur,  
 de toute ton âme, de tout ton pouvoir. » LXX : ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ  
 ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. MARC, 30. ἐξ ὅλης τῆς  
 καρδίας σου κ. ε. ο. τ. ψ. σ. καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς  
 ἰσχύος σου. Les LXX emploient de même ἰσχύς dans II Rois, xxiii, 25. La  
 citation de Marc semble donc faite d'après l'hébreu ; κ. ε. ο. τ. διανοίας  
 σου, qui fait double emploi avec κ. ε. ο. τ. καρδίας σου, et qui manque  
 dans D (Ss. quelques mss. lat.), au lieu d'être dû à l'influence des LXX,  
 pourrait n'être pas primitif dans Marc. Cependant, comme LUC, x, 27  
 a le même doublet, et que MATTH. 37 lit ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, sans rien  
 qui corresponde au quatrième membre de Marc, la leçon commune



Lévitique <sup>1</sup>, concernant l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Marc donne le premier précepte avec le préambule solennel : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. » La formule entière est devenue en quelque sorte le symbole de la foi juive. La façon dont le second précepte est amené donne à penser qu'il participe à l'excellence du premier et qu'il s'y rattache par un lien très étroit. Ce sont les deux plus grands commandements, auxquels tous les autres se rapportent. Aussi le rédacteur du premier Évangile, répétant une glose du discours sur la montagne <sup>2</sup>, dit-il que toute la Loi et les Prophètes en dépendent.

La conclusion du récit dans le second Évangile est entièrement favorable au scribe. Dans une réponse un peu lourde et qui a chance d'avoir été remaniée et allongée par l'évangéliste, le docteur approuve et commente les paroles de Jésus, en disant que l'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les sacrifices. Il est évident, et le Sauveur proclame ouvertement que cet homme n'est pas loin du royaume de Dieu, car il est dans la disposition intérieure la plus conforme à l'esprit de l'Évangile. Marc ajoute que personne n'osait plus interroger le Sauveur, ce qui, sans être en contradiction avec le contexte, ne laisse pas d'être un peu surprenant, puisque le dernier entretien n'était pas de nature à décourager ceux qui auraient eu d'autres questions à faire. Il y a quelque subtilité à dire que l'on n'osait plus interroger le Christ après qu'un docteur de la Loi avait été obligé de

semble devoir être maintenue. D'autre part, l'emploi de *ἐν*, au lieu de *ἐξ*, dans Matthieu et dans Luc (sauf pour le premier membre de l'énumération), qu'on trouve aussi dans II Rois, xxiii, 25 (*supr. cit.*), est conforme à l'hébreu. On peut donc soupçonner derrière les trois Synoptiques une source qui contenait la citation tout entière selon l'hébreu.

1. XIX, 18.

2. MATTH. VII, 12.

lui donner raison <sup>1</sup>. On peut douter plutôt que cette remarque ait été d'abord jointe à l'entretien qui la précède. Vaut-il mieux supposer qu'elle sert à préparer ce qui suit et qu'elle annonce l'offensive que Jésus va prendre <sup>2</sup>? Il en est ainsi dans l'économie actuelle du second Évangile, mais en soi la formule a simplement le caractère d'une conclusion. Elle a dû clore d'abord et très naturellement une série de questions que l'on avait faites à Jésus. Si la question discutée n'est pas à sa place, comme d'autres indices portent à le croire, la remarque touchant la fin des interrogations aurait pu venir après la dispute sur la résurrection, où Matthieu et Luc en ont senti l'absence. Luc se trouverait l'avoir rétablie en son lieu, et peut-être y a-t-il été aidé par une source où elle se présentait de cette façon. Mais cette hypothèse n'est ni la seule ni peut-être la meilleure qu'on puisse proposer.

La physionomie de ce récit dans Marc est tout à fait singulière, et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas éveillé le soupçon des critiques. L'anecdote est comme dédoublée : un scribe interroge Jésus, et Jésus répond de manière à satisfaire le scribe; par l'interrogation du début, l'incident se rattache aux questions antérieures, mais l'issue est peu satisfaisante, le contentement du scribe étant un bien faible témoignage; Matthieu et Luc ont mieux aimé laisser entendre que le questionneur avait été confondu; Marc lui-même développe l'histoire pour que le dernier mot reste au Sauveur, et l'on voit le scribe qui redit la réponse de Jésus, comme pour mériter à son tour l'approbation du Christ. Rien de plus froid que cette répétition. Ne serait-on pas en droit de conjecturer que le rédacteur du second Évangile travaillait sur une source où le scribe donnait la réponse, comme dans Luc, et que

1. HOLTZMANN, 166.

2. B. WEISS, 193.

cette réponse a été mise dans la bouche de Jésus pour lui faire honneur et pour permettre de la classer parmi les répliques victorieuses que le Sauveur fit à Jérusalem ? L'idée n'était pas heureuse, et l'on ne réussit pas à rendre le cas suffisamment analogue aux précédents. La réplique du scribe trahirait encore la forme du récit primitif, que le rédacteur n'aurait pas osé supprimer radicalement. Ce qui est dit des sacrifices pourrait encore suggérer une autre hypothèse. Le docteur y paraît trop à son avantage, si ce détail n'est à expliquer aussi par quelque influence de la source sur le rédacteur. La sentence : « aimer son prochain vaut mieux que tous les holocaustes », est la morale de la parabole du Samaritain. Ne serait-ce pas que Marc aurait connu l'anecdote du grand commandement avec la parabole, comme Luc les présente ? La finale : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu », témoignage qui semble exagéré ou mal amené si le scribe n'a fait que recommencer le discours de Jésus, pourrait bien être un écho de ce qu'on a dû lire d'abord comme application de la parabole : « Qui des trois (prêtre, lévite, samaritain) est le plus près du royaume de Dieu ? » La mention du prêtre et du lévite dans la parabole aurait suggéré au rédacteur l'idée du sacrifice. Si l'anecdote était bien placée, on pourrait supposer que le rédacteur l'a connue sous deux formes, et que la dernière, qui répond à Luc, est secondaire par rapport à l'autre. Mais comme il a dû y avoir transposition, tout peut s'expliquer par là, le dédoublement résultant de l'adaptation au contexte. Peut-être cette section, où l'on voit intervenir un scribe pharisien, a-t-elle été introduite par une sorte de compensation pour la péricope de l'Adultère où figuraient les pharisiens. On l'aura mise après la question des sadducéens, parce qu'on trouvait la combinaison plus facile en cet endroit, ou bien parce que la péricope de l'Adultère venait réellement à cette place et se terminait par

la réflexion : « Et depuis lors, personne n'osait plus l'interroger <sup>1</sup>. »

Le rédacteur du premier Évangile présente la question du scribe comme posée à mauvaise intention, pendant que se fait un rassemblement hostile des pharisiens <sup>2</sup>. L'expression dont l'évangéliste se sert pour exprimer leur entente : « ils se rassemblèrent au même endroit <sup>3</sup> », est empruntée au Ps. II <sup>4</sup>, et le même passage est expressément cité dans les Actes <sup>5</sup> comme une prophétie messianique. L'auteur grossit l'hostilité des pharisiens afin de préparer le lecteur au grand discours <sup>6</sup> qui sera bientôt dirigé contre eux <sup>7</sup>. Les pharisiens ne sont pas censés avoir l'intention de venger les sadducéens ni de jouir de leur confusion ; mais ils croient pouvoir attaquer d'un autre côté l'ennemi commun <sup>8</sup>, et ils espèrent obtenir de lui quelque déclaration compromettante sur un sujet qui n'a pas encore été touché. Mais on ne voit pas comment la question dont il s'agit pouvait provoquer une telle déclaration de la part du Sauveur. On l'interrogeait sur un thème de discussions scolastiques <sup>9</sup> ; le pis qui pouvait lui arriver était de faire une réponse étrange par sa nouveauté, où les pharisiens auraient voulu trouver une preuve de son ignorance. Il n'y avait pas lieu d'attendre en pareille matière une prétention qui permit de traduire son auteur devant le tribunal de Pilate. Luc, dans la relation qu'il a donnée de cet incident, dit aussi

1. MARC, 34 *b*.

2. Censé terminé seulement plus tard, v. 41.

3. V. 34. καὶ συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. La formule « au même » s'entend du même lieu, selon l'usage du Nouveau Testament (HOLTZMANN, 277).

4. V. 2.

5. IV, 26.

6. XXIII.

7. WERNLE, 171.

8. HOLTZMANN, 277.

9. Cf. HOLTZMANN, 93.

que le docteur voulait « tenter » Jésus ; mais le mot tenter n'a pas la même portée qu'ici dans Matthieu <sup>1</sup>, après la mention du rassemblement. Le rédacteur du premier Évangile a suivi Marc en utilisant une autre rédaction. Le scribe, en réalité, n'avait pas d'intention hostile à l'égard du Sauveur ; il était curieux de savoir comment Jésus traiterait un problème difficile ; il voulait « éprouver » sa science, non l'exposer à une condamnation capitale. Cependant l'évangéliste, ayant présenté sous un jour défavorable l'intervention du docteur, a été amené à supprimer la dernière partie du dialogue dans Marc et l'éloge que Jésus fait de son interlocuteur. Il a trouvé aussi plus logique de renvoyer à la fin du paragraphe suivant <sup>2</sup>, après toutes les discussions de Jésus avec ses adversaires, la réflexion concernant le silence auquel ces derniers avaient été réduits.

Il paraît évident que Luc a placé en Samarie la question du grand commandement parce qu'il l'avait trouvée ou qu'il l'avait mise en rapport avec la parabole du Samaritain et que le tout lui semblait bien placé à l'endroit où il était parlé de la mission samaritaine, figure de la prédication aux Gentils <sup>3</sup>. L'identité de cette anecdote et de celle que Marc et Matthieu ont rattachée à la fin du ministère hiérosolymitain ne peut guère être contestée. Nonobstant les différences de détail, la substance et la morale du récit sont les mêmes de part et d'autre, et l'évangéliste a pris soin de ne pas répéter plus loin, avec Marc, ce qu'il a raconté d'abord, en partie d'après Marc, mais sans doute aussi d'après une autre source, que

1. V. 35. καὶ ἐπρωτότησεν εἰς ἐξ αὐτῶν νομικός πειράζων αὐτόν. LUC, x, 25. καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν. Le νομικός équivaut à εἰς τῶν γραμματέων (supr. p. 164, n. 1). Luc emploie volontiers ce mot, mais Matthieu ne l'a que dans notre passage.

2. V. 46.

3. WERNLE, 95.

Matthieu a connue également et qui doit être à la base de Marc lui-même. On a vu que l'existence de cette source, c'est-à-dire d'un récit antérieur à Marc, résulte de la forme que l'anecdote a prise dans le second Évangile. La combinaison de Luc s'explique plus aisément s'il a exploité une source où l'incident n'était pas rapporté, du moins expressément, au ministère hiérosolymitain. L'accord avec Matthieu sur la qualité et l'intention de l'interrogateur confirme l'hypothèse d'une source commune autre que Marc, et il paraît difficile d'expliquer toutes les particularités du premier et du troisième Évangile en partant de Marc seul <sup>1</sup>. Que Luc ait trouvé dans une source particulière la sentence concernant le grand commandement et la parabole du Samaritain rattachées comme leçon de la charité au récit concernant Marthe et Marie, qui serait la leçon de la foi <sup>2</sup>, il est permis d'en douter. Il n'est pas non plus nécessaire de supposer que la parabole du Samaritain aurait été d'abord associée à celle du Pharisien et du publicain <sup>3</sup>.

Le récit commence d'une manière un peu brusque, comme si ce n'était qu'un complément de ce qui précède et que le docteur se fût trouvé là pendant que Jésus rendait grâce au Père d'avoir caché ses desseins aux sages de ce monde et de les avoir fait connaître aux humbles <sup>4</sup>. Mais c'est un simple effet de perspective : le docteur n'assistait pas au retour des soixante-douze disciples. Il se lève pour poser une question, et l'on dirait que l'évangéliste a voulu mettre cette scène dans une synagogue où Jésus aurait pris la parole après la lecture des Livres saints <sup>5</sup>. La demande du Sauveur : « Comment lis-tu <sup>6</sup> ? » s'accorde

1. Comme fait WERNLE, *loc. cit.*

2. J. WEISS, 462.

3. WERNLE, 101.

4. LUC, x, 21-24.

5. B. WEISS, 450. Cf. LUC, iv, 16.

6. V. 26. πῶς ἀναγινώσχεις ;



avec cette hypothèse, bien qu'elle puisse être simplement empruntée au langage des écoles rabbiniques. Le docteur pose une question à Jésus « pour l'éprouver », non pas sans doute avec la pensée d'obtenir une réponse contraire à la Loi, car la nature même de la question n'autorisait guère une telle espérance, mais simplement pour l'embarasser en le mettant en face d'un problème censé difficile. La question de scolastique juive sur le grand commandement est transformée de façon à être plus intelligible pour les chrétiens de la gentilité : « Que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » Le texte en est pris d'un autre passage de Marc <sup>1</sup>. Dans la pensée du scribe, la participation au règne messianique est nécessairement subordonnée à l'accomplissement des préceptes de la Loi : il s'agit seulement de savoir quels sont les commandements essentiels. Au lieu de répondre en indiquant le précepte de la charité, comme il le fait dans les deux premiers Évangiles, Jésus renvoie l'interrogateur à la Loi, en demandant lui-même : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu <sup>2</sup> ? » Il résulte de cet arrangement que c'est le docteur, au lieu de Jésus, qui proclame la transcendence des préceptes concernant l'amour de Dieu et du prochain ; il les réunit même en un seul texte, quoique, dans les deux premiers Évangiles, le Sauveur les distingue, parce qu'il les prend en deux endroits différents de l'Écriture.

Si l'on admet, avec les interprètes les plus autorisés, que la combinaison de ces deux passages appartient à Jésus <sup>3</sup>, le récit de Marc et de Matthieu sera, sur ce point particulier, plus conforme à la réalité de l'histoire que celui de Luc. Celui-ci aura tenu à faire déclarer explicite-

1. x, 17.

2. Ce qui revient, pour le sens, à MARC, x, 19 : « Tu connais les commandements. » HOLTZMANN, 360.

3. Voir, par ex., HOLTZMANN, 94.

ment par le scribe que le commandement de la charité prime tous les autres et qu'il est la condition indispensable du salut. On a vu que, dans Marc, le scribe adhère à l'enseignement de Jésus en répétant les deux préceptes et les réunissant en un seul. Seulement, dans le second Évangile, c'est le scribe qui dit d'abord à Jésus : « Tu as bien répondu <sup>1</sup> », tandis que, les rôles étant intervertis dans Luc, c'est Jésus qui félicite son interlocuteur <sup>2</sup>, en lui promettant la vie éternelle s'il se conduit selon le principe qu'il vient de formuler. Dans Marc aussi, Jésus, pour finir, félicite le scribe <sup>3</sup>. La forme du récit dans Luc pourrait donc avoir été suggérée par la conclusion de Marc.

Il est certain qu'elle a été influencée. Mais comme la conclusion de Marc ne présente pas des garanties d'originalité bien solides, on peut se demander si, dans la source primitive, ce n'était pas réellement le docteur qui formulait le précepte de la charité. Luc aurait-il osé faire honneur à un pharisien d'une si excellente réponse, si la source l'avait attribuée au Christ? Le changement s'expliquerait, dit-on, par l'intention que l'évangéliste aurait eue de faire donner au docteur une leçon de charité : il le montrerait d'abord citant la Loi avec beaucoup d'assurance et prouverait ensuite qu'il en ignorait la véritable portée <sup>4</sup>. L'hypothèse n'est pas trop subtile, car c'est bien cette idée qui est au fond de la combinaison rédactionnelle et qui apparaît dans la question : « Qui est mon prochain <sup>5</sup> ? »

1. V. 32. καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες κτλ. Ne dirait-on pas que Marc paraphrase?

2. V. 28. ὁρθῶς ἀπεκρίθης. La suite : τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ, en rapport avec la question du v. 25, fait écho à LÉV. XVIII, 5 (ROM. IX, 15. GAL. III, 12).

3. V. 34. ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη κτλ.

4. JÜLICHER, II, 596.

5. V. 29.

Mais l'ignorance du docteur ressortait suffisamment de cette question même, et il ne serait pas étonnant, si la question a été inspirée par un sentiment de curiosité, que Jésus ait évité de répondre directement. Luc abrège la double citation scripturaire, de façon à la présenter comme un seul texte ; mais ce détail est affaire de rédaction. Est-il si invraisemblable qu'un docteur juif ait fait cette réponse ? N'y avait-il que Jésus qui pût associer le précepte de l'amour du prochain à celui de l'amour de Dieu ? Son originalité n'a-t-elle pas consisté dans sa manière d'entendre les deux préceptes et de les ramener à un seul, la charité du prochain n'étant que l'imitation de la bonté divine <sup>1</sup> ? N'est-ce pas la parabole du Samaritain, non la citation de la Loi, qui contient la doctrine de Jésus sur la charité ? Marc n'aurait-il pu juger qu'il valait mieux attribuer au Christ qu'à son interlocuteur une réponse que le Christ avait approuvée ? Il serait peut-être téméraire de l'affirmer ; mais il n'est sans doute pas téméraire de dire que l'opinion commune est moins sûre qu'on ne croit.

Bien que Luc se soit abstenu de reproduire la question du scribe à l'endroit où Marc l'a signalée, il a puisé dans la paraphrase du second Évangile, par un procédé tout à fait digne de remarque, une conclusion pour le récit précédent. Marc dit qu'un des scribes, ayant entendu la discussion des sadducéens et de Jésus, trouva que le Sauveur avait bien répondu. Luc dit que « certains scribes prenant la parole, dirent : « Maître, tu as bien parlé <sup>2</sup>. » Marc a dit pour finir : « Et nul n'osait plus l'interroger. » Luc s'empare de cette phrase, en la rattachant à la première par un « car » dont la tradition a été assez embarrassée

1. Cf. MATTH. v, 44-48.

2. xx, 39. *τίνας τῶν γραμματέων* fait écho à Marc 28. *εἷς τῶν γραμματέων*, et *καλῶς εἶπας* à *καλῶς ἀπεκρίθη* (v. 28) et *καλῶς... εἶπες* (v. 32).

pour que plusieurs témoins <sup>1</sup> aient jugé bon de la supprimer, et il dit : « Car ils n'osaient plus rien lui demander. » Ces adversaires de Jésus aiment mieux l'applaudir que de lui poser de nouvelles questions et lui ménager d'autres victoires. La rédaction de Luc est donc aussi à expliquer ; mais l'artifice en a pu être facilité par la connaissance d'une relation où la déconvenue des adversaires faisait suite à question des sadducéens ou à la péricope de l'Adultere <sup>2</sup>.

D'après ce qu'on vient de voir, il est possible que l'anecdote du grand commandement ne soit tout à fait à sa place historique ni dans les deux premiers Évangiles ni dans le troisième. Il n'est pas autrement certain que l'incident se soit produit à Jérusalem, et l'on peut croire que ni le lieu ni la date n'étaient indiqués dans la première rédaction.

LUC, x, 29. Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : « Et qui est mon prochain ? » 30. Prenant la parole, Jésus dit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba entre les mains de voleurs qui, l'ayant dépouillé et accablé de coups, s'en allèrent, le laissant à demi-mort. 31. Par hasard, un prêtre descendait par le même chemin et, l'ayant vu, il passa outre. 32. De même un lévite, qui se trouva aussi en ce lieu, étant venu et l'ayant vu, passa outre. 33. Mais un samaritain qui passait vint près de lui et, l'ayant vu, il fut touché de compassion ; 34. et s'approchant, il pansa ses plaies, y versant de l'huile et du vin ; et l'ayant mis sur sa propre monture, il le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. 35. Et le lendemain, tirant deux deniers, il les donna à l'hôte et dit : « Prends soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai en repassant. » 36. Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs ? » 37. Et il dit : « Celui qui a exercé la miséricorde envers lui. » Et Jésus lui dit : « Toi aussi, va et fais de même. »

La parabole est amenée, après l'échange de propos entre Jésus et le docteur, par une question de celui-ci,

1. V. 40. οὐκέτι γὰρ κτλ. NBL. AD (Sc.) etc. lisent οὐκέτι δέ.

2. *Supr.* p. 167.

que l'on suppose n'être pas encore suffisamment éclairé sur le point de doctrine dont il se préoccupe. Il reprend la parole « pour se justifier », c'est-à-dire pour se faire valoir et démontrer qu'il est un juste <sup>1</sup>, non pour prouver que la chose n'est pas si simple qu'on pourrait croire, et que sa première question, à laquelle il a fourni lui-même une réponse générale, n'était pas superflue <sup>2</sup>. Cette dernière façon de se justifier s'accorderait assez mal avec l'intention qu'on lui a prêtée au commencement du récit. Le scribe veut dire que la recommandation d'observer la charité ne vient pas à propos en ce qui le concerne, parce qu'il a toujours accompli le précepte <sup>3</sup>, et il demande envers quel prochain il pourrait se trouver en retard. Il va être confondu, et son ignorance de la vraie charité lui sera démontrée par la révélation d'un idéal qu'il ne soupçonnait pas. Si la question paraît gauche et mal venue, si elle ne dit pas clairement ce qu'elle signifie, c'est qu'elle n'est pas née de la situation historique décrite dans le récit, mais d'un artifice de rédaction pour lier entre elles une anecdote et une parabole indépendantes l'une de l'autre par leur origine.

« Qui est mon prochain ? » dit le docteur. Au lieu de lui répondre directement, Jésus fait un récit moral qui ressemble pour la forme à une parabole, mais qui n'est pas autre chose qu'un exemple fictif allégué à l'appui d'une vérité générale.

La scène est placée sur le chemin de Jérusalem à Jéricho ; il ne s'ensuit pas que la parabole ait été dite pendant le séjour de Jésus à Jérusalem ; le choix du lieu a été déterminé par l'intervention des prêtres dans le récit. Jéricho est située à trente kilomètres environ au nord-

1. JÜLICHER, II, 594. Cf. LUC, XVII, 15 (XVIII, 9, 14). Sens et cas différents de LUC, VII, 35.

2. B. WEISS, 352.

3. Idée prise de MARC, X, 20 (LUC, XVIII, 21).

est de Jérusalem, non loin du Jourdain. Le chemin traverse un désert où il y a toujours eu des voleurs : le témoignage des voyageurs modernes s'accorde là-dessus avec celui des auteurs anciens. Un homme <sup>1</sup> donc, et la suite du récit donne à penser que c'était un juif, allait de Jérusalem à Jéricho, et, chemin faisant, fut attaqué par des voleurs qui, non contents de le dépouiller, le rouèrent de coups et le laissèrent sur place, à moitié mort. Il arriva qu'un prêtre, puis un lévite, passant au même endroit, le virent et, sans s'occuper de lui, continuèrent leur route. Il n'importe pas au but de la parabole de savoir quelle direction ils suivaient, s'ils allaient à Jérusalem pour leur service ou s'ils en revenaient. Deux personnes sont mentionnées d'abord pour le bon équilibre de l'histoire, et le prêtre passe avant le lévite, parce qu'on est accoutumé à mentionner les lévites après les prêtres : ce n'est pas que le prêtre soit censé plus excusable que le lévite, pour un motif quelconque de pureté légale. On ne s'occupe pas des raisons qui les ont décidés à ne pas secourir le blessé ; mais il est évident qu'on ne leur suppose aucune bonne raison.

Un samaritain, qui cheminait aussi de ce côté, fut plus humain. Sans tenir compte d'un autre sentiment que celui de la pitié pour un de ses semblables, il s'approche du malheureux abandonné, panse ses plaies en y versant de l'huile avec du vin, suivant une recette assez commune dans l'antiquité <sup>2</sup>. Ce samaritain, voyageant hors de son pays, s'était muni de provisions. Après les premiers soins donnés au blessé, il le hisse sur sa monture <sup>3</sup> et l'emmène

1. V. 30. ἄνθρωπος τις. Cf. LUC, xv, 11 ; xvi, 1 ; xix, 12.

2. On peut se demander néanmoins si le vin n'a pas été d'abord indiqué comme breuvage, et l'huile seule pour le pansement (JÜLICHER, II, 590).

3. V. 34. ἐπὶ τὸ ἵδιον κτήνος, cheval ou mulet, on ne sait. Il n'est pas dit que le samaritain se prive de sa monture et marche à pied, mais qu'il met le blessé sur l'animal dont il usait lui-même pour son besoin.



avec lui. Il l'installe dans la première hôtellerie <sup>1</sup> qu'il rencontre et lui prodigue toutes les attentions que réclame son état. En partant le lendemain <sup>2</sup>, il donne un peu d'argent à l'hôtelier, s'engageant en outre à payer, lors de son prochain retour, ce qui pourrait avoir été dépensé en plus. Le samaritain n'est pas riche ; ses deux deniers représentent probablement la dépense de son protégé pendant deux jours <sup>3</sup> ; il répond néanmoins du surplus si la convalescence du blessé doit se prolonger. La destination de la somme remise est expliquée par ce que dit le samaritain à l'hôtelier : « Prends soin de lui », sans qu'il soit besoin d'autre éclaircissement. Il va de soi que les frais antérieurs au départ du samaritain ne sont pas compris dans les deux deniers.

Pris en lui-même, ce petit récit forme un tableau achevé. On n'a pas besoin de savoir si le blessé a été rétabli au bout de deux jours, ou si son bienfaiteur a dû payer un supplément. L'égoïsme du prêtre et du lévite apparaît sans qu'il soit nécessaire d'en dire un mot ; la bonté du samaritain peut se passer d'éloges. Si l'on fait abstraction du contexte, la morale de l'histoire est que des gens méprisés par les Juifs peuvent être beaucoup meilleurs qu'eux et plus rapprochés du royaume des cieux. Ils ont par conséquent le droit d'être traités en frères,

1. Il ne s'agit pas d'un simple caravansérail.

2. V. 35. καὶ ἐπὶ τὴν αὐριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ κτλ. Ss. : « le lendemain matin » peut être dans la vraisemblance du récit, mais n'est pas signifié dans la formule : ἐπὶ τὴν αὐριον. La traduction : « Et *pour* le lendemain, tirant (de la ceinture qui lui servait de bourse) deux deniers, il (les) donna à l'hôtelier », donne un sens peu naturel. Il est également arbitraire de supposer que le samaritain n'avait pas le temps de coucher à l'hôtellerie, ou bien, au contraire, qu'il y aura couché pour l'amour du blessé. On ne peut pas traduire non plus : « Et *partant* (ἐκβαλὼν), il donna deux deniers. » Pour signifier expressément le départ, plusieurs témoins ont ajouté ἐξελθὼν devant ἐκβαλὼν.

3. Cf. MATTH. XX, 2. Deux deniers font un peu moins de deux francs.

comme les enfants d'Israël. Les Samaritains, comme tels, ne sont pas mis au-dessus des prêtres et des lévites ; mais on montre qu'un samaritain charitable vaut mieux qu'un prêtre sans charité ; c'est la charité désintéressée qui fait le mérite devant Dieu et qui doit le faire devant les hommes ; aucun privilège de naissance ou de situation n'y peut suppléer ; un samaritain bienfaisant est digne du royaume céleste, un prêtre égoïste ne l'est pas <sup>1</sup>.

Pour faire l'application de cet exemple au sujet qui a été précédemment indiqué, Jésus demande au docteur « lequel de ces trois » hommes, à savoir le prêtre, le lévite et le samaritain, lui « semble s'être comporté comme le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs ». La réponse ne peut être douteuse : c'est le samaritain qui s'est montré le frère du juif délaissé par les siens. C'est lui, par conséquent, dont il convient de suivre l'exemple <sup>2</sup>. Par ce dernier conseil donné au docteur, la conclusion du récit se trouve en rapport avec le commencement ; mais les attaches qui relient la parabole à son contexte laissent soupçonner une suture artificielle. Le docteur a demandé qui était son prochain. La réponse contient une leçon pratique sur la façon dont on doit se comporter à l'égard de tout homme, quelles que soient sa nationalité et sa religion ; elle montre comment on doit se conduire soi-même en qualité de prochain. L'application de la parabole se fait d'après cette idée, puisque Jésus dit en finissant : « Qui a été le prochain de l'autre ? » Ainsi l'encadrement ne s'adapte pas tout à fait à la parabole. On a dit que le Sauveur, pour donner plus de force et d'à-propos à son enseignement, avait évité de faire une réponse théorique et qu'il avait transporté la question de la charité du pro-

1. JÜLICHER II, 596.

2. V. 37. Cette leçon est contenue dans les mots : « fais de même », *οὕτως ποίησον*. Le mot *πορεύον*, « va », est dit par manière de conclusion et de congé.

chain sur le terrain pratique. Il est vrai que la question est traitée de cette manière ; mais ce n'est pas ainsi qu'elle avait été annoncée. Le docteur a besoin qu'on lui apprenne à regarder le samaritain comme son prochain <sup>1</sup>, et Luc l'entend bien ainsi ; mais ce que Jésus répond en réalité, c'est que « la miséricorde vaut mieux que le sacrifice <sup>2</sup> », idée qui, par elle-même, n'a rien à voir avec la notion du prochain <sup>3</sup>. La parabole du Samaritain, leçon pratique sur la charité à l'égard du prochain, a certainement existé d'abord pour elle-même, séparée de la question relative au grand commandement ou au moyen d'arriver à la vie éternelle. On aura ensuite associé l'une à l'autre avec plus ou moins d'habileté.

La seconde question du docteur : « Et qui est mon prochain ? » a été conçue tout exprès pour servir de transition et amener la parabole. On n'a pas voulu que ce juif connût la vraie charité ; c'est pourquoi <sup>4</sup> Jésus lui apprend qui est « le prochain », et comment les Samaritains ont cette qualité, comment même ils exercent la parfaite charité que le docteur ignore. La présence du samaritain dans le récit a déterminé cette adaptation de la parabole et son adjonction au récit de la prédication évangélique dans le pays de Samarie. La combinaison est de l'écrivain qui a déplacé et transformé l'histoire de Jésus prêchant à Nazareth ; qui a aussi figuré l'évangélisation des Gentils dans la mission des Soixante-douze et entendu de la réprobation d'Israël les malédictions prononcées contre les villes galiléennes <sup>5</sup> ; pour lui le docteur juif représente le judaïsme, avec lequel se confond plus ou moins le judéo-christianisme, et le samaritain représente

1. HOLTZMANN, 362.

2. OS. VI, 6 (MATTH. IX, 13 ; XII, 7).

3. WERNLE, 95.

4. JÜLICHER, *loc. cit.*

5. Cf. *supr.* pp. 90-93, 123, 126.

le christianisme véritable, c'est-à-dire universel. Resterait à savoir si cet écrivain n'est pas autre que le rédacteur même du troisième Évangile. Ici, comme dans les cas précédents, il a respecté suffisamment ses sources et introduit assez maladroitement sa propre façon d'entendre les choses pour que l'on discerne encore sans trop de peine le sens primitif des deux morceaux qu'il a réunis. La conclusion de la parabole, qui ne correspond pas à la question posée par le docteur juif, n'a dû être que très légèrement retouchée. Peut-être était-elle déjà formulée en interrogation : « Qui des trois vous semble le plus près du royaume de Dieu » ou « le plus digne de la vie éternelle <sup>1</sup> ? »

La parabole du Samaritain s'offre ainsi comme un témoignage authentique entre tous de l'enseignement de Jésus. Il est clair que l'évangéliste ne l'a pas inventée, mais qu'il l'a trouvée toute faite et qu'il lui a donné seulement un cadre de sa façon. Prise en elle-même, elle défie toute interprétation allégorique. Le contraste du samaritain avec le prêtre et le lévite ne trahit pas plus une origine judéo-chrétienne que la présence du samaritain n'accuse une origine paulinienne. Dans la conception primitive de l'histoire, le samaritain, le prêtre et le lévite ne représentent personne qu'eux-mêmes ; le récit n'est pas destiné à relever les Samaritains ni à rabaisser le sacerdoce ; il ne tend qu'à faire valoir un principe purement évangélique, la valeur absolue de la charité. Pour montrer que la qualité des personnes n'y fait rien, Jésus prend un homme appartenant à une race odieuse aux Juifs et méprisée par eux, et il l'oppose à des personnes respectables par leur ministère, vouées qu'elles sont au culte divin. La mise en scène est donc parfaitement appropriée à la morale de l'histoire. Jésus parle des fonctionnaires du

1. JÜLICHER, II, 597. Cf. *supr.* p. 167.

temple comme de personnes avec lesquelles il n'a pas eu d'autres rapports que le commun des Juifs. Il eût été moins conforme au but de la parabole, et beaucoup moins habile, d'opposer les pharisiens au samaritain.





## LES PHARISIENS

MARC, XII, 38-40. MATTH. XXIII; LUC, XX, 45-47; XI, 37-54;  
XIII, 34-35.

Le discours contre les pharisiens, qui remplit le chapitre XXIII de Matthieu, est parallèle à celui qu'on lit au chapitre XI de Luc, et l'on ne peut douter que les deux évangélistes dépendent d'une source commune, qui n'est point le second Évangile. Mais Matthieu substitue ce long discours au simple avis de Marc, tandis que Luc met ailleurs le discours et reproduit l'avertissement qui est dans Marc, en se conformant à l'ordre et à la teneur du second Évangile. L'avis de Marc a le caractère d'un libre extrait ou d'un sommaire. Le rédacteur abrège le discours que contenait la source commune de Matthieu et de Luc; mais on dirait que ce résumé a été fait de mémoire, sans aucun souci d'exactitude, par un homme qui avait aussi dans l'esprit le discours contre l'ostentation dans l'accomplissement des œuvres de piété <sup>1</sup>.

MARC, XII, 38. Et il di- sait en son enseignement :	MATTH. XXIII, 1. Et tout le Alors Jésus parla à la foule et à ses disciples, 2. disant :	LUC, XX, 1. Et tout le peuple écou- tant, il dit aux disci- ples :	LUC, XI, 37. Et pendant qu'il parlait, un pharisien le pria de dîner chez lui; et étant entré, il se mit à table. 38. Et le pharisien fut éton- né de voir qu'il ne s'était pas lavé avant le dîner. 39. Et le Seigneur lui dit :
--	--	---	--

Marc s'est contenté d'une transition fort simple et qui atteste uniquement le désir qu'il avait de placer

1. MATTH. VI, 1-6, 16-18.

en cet endroit l'instruction qui suit <sup>1</sup>. Cette instruction est censée adressée à la foule, quoique, dans la forme qui lui est donnée, elle eût pu tout aussi bien être adressée aux disciples. C'est peut-être ce que Luc aura pensé, puisque, tout en mentionnant, d'après Marc <sup>2</sup>, la présence de la foule, il fait parler Jésus à ses disciples seulement <sup>3</sup>. Mais il est remarquable que Matthieu fait adresser le discours à la foule et aux disciples <sup>4</sup>. Serait-ce que la source aurait fait mention de ces derniers ? Rien n'est moins probable. Le discours, dans l'ensemble, ne concerne pas les disciples. On peut le supposer prononcé devant le peuple, mais de façon à viser les pharisiens présents, et la source, si elle contenait une indication touchant l'auditoire, ne devait signaler que les scribes et les pharisiens ; une telle indication n'avait d'ailleurs pas grande utilité. La mention du peuple dans Matthieu vient donc aussi de Marc ; quant à celle des disciples, elle n'est pas suggérée par le second Évangile, mais elle résulte de ce que le rédacteur a voulu tourner le discours contre les pharisiens en instruction pour les disciples, c'est-à-dire pour ses propres lecteurs, en y introduisant certains développements analogues à ceux qu'on trouve dans quelques parties du discours sur la montagne. Pour un grand discours il veut un grand auditoire, en rapport avec l'importance de l'instruction. Si la rencontre de Luc avec Matthieu n'est pas fortuite, et, le cas n'étant pas isolé, elle a chance de n'être pas accidentelle, on pourrait y voir une trace de l'influence exercée par le premier Évangile sur le troisième.

La formule de transition qui amène dans Luc le dis-

1. Cette introduction est de la même main que MARC, IV, 2.

2. LUC, XX, 45, ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ, fait écho à ce qui est dit MARC, 37, des dispositions favorables de la foule.

3. εἶπεν τοῖς μαθηταῖς.

4. V. 1. τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

cours contre les pharisiens <sup>1</sup> : « Et pendant qu'il parlait », supposerait, si on la prenait à la lettre, un lien très étroit entre ce discours et celui où Jésus déclare ne vouloir pas donner d'autre signe que celui de Jonas <sup>2</sup>. Mais la combinaison est purement didactique et rédactionnelle. Il n'est d'ailleurs pas permis d'entendre le texte comme s'il signifiait : « Pendant qu'il prononçait un discours quelconque en un lieu inconnu, un pharisien l'invita » <sup>3</sup>. La relation est très précise, mais sans objet réel. Quant à la mise en scène, il n'est sans doute pas nécessaire de prouver que la série de malédictions contre les scribes et les pharisiens n'a pas été débitée dans une chambre, auprès d'une table, en dinant. La liberté des mœurs orientales <sup>4</sup> n'a rien à voir en cette affaire. Ce qu'on lit dans le discours, touchant la purification des coupes et des plats, a pu suggérer l'idée du repas ; mais surtout l'évangéliste a voulu exploiter la mise en scène de la controverse touchant l'ablution des mains <sup>5</sup>, dont il n'a pas gardé le récit détaillé. Il est possible que le narrateur parle du dîner, et non du souper, parce que la journée ne sera pas finie avec le discours contre les pharisiens <sup>6</sup>. Le bain avant le repas <sup>7</sup> doit s'entendre des ablutions coutumières aux pharisiens, le bain complet avant le repas n'ayant été, semble-t-il, de rigueur que chez les esséniens <sup>8</sup>. Mais l'ablution peut sembler d'autant plus nécessaire que Jésus vient de gué-

1. XI, 37. ἐν δὲ τῷ λαλήσαι. Omis dans D, Ss. Sc.

2. XI, 29-36.

3. SCHANZ, *Lk.* 330.

4. *Id. ibid.*

5. MARC, VII, 1-23.

6. Cf. XII, 1.

7. V. 38. ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἄριστου. D : ἤρξατο διακρινόμενος ἐν ἑαυτῷ λέγειν διὰ τί ο. π. ἐ.

8. Luc néanmoins aurait pu le déduire de MARC, VII, 4 : καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, dont il s'inspire ici.

rir un démoniaque et de se trouver en contact avec une foule très mêlée <sup>1</sup>.

Pourquoi Luc n'a-t-il pas fait comme Matthieu et placé le discours à l'endroit indiqué par Marc ? S'il a suivi en cela une source particulière, la même question se posera pour cette source relativement à celle dont dépend Matthieu. Le discours n'est pas conçu en vue d'un auditoire galiléen, et il appartient aux derniers jours de la prédication du Sauveur. A la fin, Jésus prend congé de l'assistance comme s'il ne devait plus la revoir avant l'avènement du Messie. Peut-être est-ce justement ce qui a déterminé la transposition. L'on a pu trouver que le tout faisait double emploi avec le discours sur la fin du monde, et l'on aura anticipé dans le ministère galiléen, en la morcelant et en la corrigeant plus ou moins habilement, cette conclusion du ministère hiérosolymitain. Il n'est aucunement impossible, on le verra par la suite, que le discours contre les pharisiens ait, en un temps donné, servi d'introduction immédiate à la passion, dans la source commune de Matthieu et de Luc, comme la parabole des Vignerons dans Marc <sup>2</sup>.

MARC, XII, 38. « Gardez-vous des scribes, qui aiment à se promener en robes, à être salués sur les places, 39, à avoir les premiers sièges dans les synagogues et les premiers rangs dans les repas; 40, qui dévorent les maisons des veuves et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

LUC, XX, 46. « Mettez-vous en garde contre les scribes, qui aiment à se promener en robes; qui recherchent les salutations sur les places, les premiers sièges dans les synagogues, et les premiers rangs dans les repas; 47. qui dévorent les maisons des veuves et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

Vanité, avarice, hypocrisie : tels sont les traits qui caractérisent ici les pharisiens. L'hypocrisie vaniteuse a

1. J. WEISS, 478.

2. Cf. *Etudes évangéliques*, 54-57.

été dénoncée dans le discours sur la montagne <sup>1</sup>. On démasque ici les prétentions des faux dévots qui pensent avoir droit aux plus grands égards : ils prennent un air grave en marchant dans leurs longues robes <sup>2</sup> ; ils tiennent à être salués dans les rues, à avoir les premières places à table, sur le divan, dans les festins, et les premiers sièges dans les synagogues, pour le service religieux. Le reproche d'avarice est nouveau dans Marc et dans Luc : faisant profession de sainteté, les pharisiens veulent en recueillir le bénéfice. Il semble que les évangélistes établissent une corrélation entre les deux reproches d'accaparer le bien des veuves et de faire, pour la forme, de longues prières. Peut-être serait-il risqué d'admettre que les pharisiens ruinent les veuves en se faisant payer chèrement les prières qu'ils sont censés réciter pour elles <sup>3</sup> ; mais on veut dire au moins que leur extérieur dévot attire la confiance des personnes sans appui et qu'ils en abusent, au grand détriment de celles-ci et à leur propre avantage. Ce trait violent, dont il ne reste pas trace dans Matthieu, pourrait fort bien venir de Marc. L'ostentation dans les prières est un détail emprunté au discours sur la montagne <sup>4</sup>. Ces dévots hypocrites seront châtiés plus sévèrement par Dieu que les malfaiteurs ordinaires. Ainsi est résumée en une seule menace la série qui se développait dans le discours primitif.

MATTH. XXIII, 2. « Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens. 3. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font.

LUC, XI, 45. Et prenant la parole, un des docteurs lui dit : « Maître, en disant cela, tu nous insultes aussi. » 46. Et il dit : « Malheur à vous pareillement, docteurs,

1. MATTH. VI, 1-6, 16-18, *supr. cit.*

2. MARC, 40. θελόντων ἐν στολαῖς (Ss. ἐν στοαῖς, n'est pas à dédaigner) περιπατεῖν.

3. FRITZSCHE, ap. HOLTZMANN, 166.

4. *Supr. cit.*

Car ils disent et ne font pas. 4. Et ils lient de lourdes charges et les mettent sur les épaules des hommes, mais ne veulent pas les remuer du doigt. 5. Et toutes leurs actions, ils (les) font pour être vus des hommes. Car ils élargissent leurs phylactères et allongent (leurs) franges; 6. ils recherchent le premier rang dans les repas, les premiers sièges dans les synagogues, 7. les salutations sur les places, et d'être appelés « rabbi » par les hommes. »

parce que vous imposez aux hommes des charges accablantes et que vous-mêmes n'y touchez pas d'un seul de vos doigts !

43. Malheur à vous, pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège dans les synagogues et les salutations sur les places ! »

Ni Matthieu ni Luc ne semblent avoir gardé exactement la teneur du discours. Mais Matthieu l'a modifiée surtout par des additions; Luc l'a changée plutôt par des omissions dans le développement des apostrophes, et il a dû faire aussi des transpositions <sup>1</sup>. Sur les sept malédictions que présente le premier Évangile, Luc en retient cinq, et comme il en a utilisé une en manière d'exorde, il lui en reste seulement quatre; mais il en a néanmoins six, parce qu'il donne en malédiction deux passages qui n'ont pas ce caractère dans Matthieu. Les six malédictions sont réparties entre les pharisiens et les scribes, trois pour chaque groupe, tandis que, dans Matthieu, les scribes et les pharisiens sont apostrophés simultanément. La combinaison de Luc paraît artificielle, et l'intervention du docteur, après les trois malédictions des pharisiens, n'est

1. Suite du discours dans Luc : xi, 39-41. « Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat », etc. 42. « Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, » etc. 43. « Malheur à vous pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège, » etc. 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux », etc. 45-46. Et prenant la parole un des docteurs, etc. 47-51. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes », etc. 52. « Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science », etc.



qu'un moyen de varier la mise en scène par un jeu de dialogue dont l'évangéliste se sert en d'autres endroits <sup>1</sup>. Ou il a mis en deux séries les scribes et les pharisiens de Matthieu, ou celui-ci a mis en une seule série les deux groupes de Luc. La dernière hypothèse n'a pas la moindre vraisemblance, les scribes étant des pharisiens et n'ayant pas besoin d'être interpellés à part. Jésus a surtout en vue dans ce discours les docteurs du pharisaïsme et non leurs adeptes.

Mais le commencement du discours dans Matthieu ne laisse pas d'être assez surprenant. Après ce que Jésus a dit du levain des pharisiens <sup>2</sup> et le reproche qu'il leur a fait de détruire la Loi au profit de leur tradition <sup>3</sup>, l'on ne s'attend pas à ce qu'il canonise leur enseignement et les déclare légitimes successeurs de Moïse, sauf à observer qu'ils ont le tort de ne pas conformer leur conduite à leur doctrine. Une telle déclaration est dans l'esprit de la glose qu'on lit au début du discours sur la montagne <sup>4</sup> et qui promet les premières places dans le royaume des cieux à ceux qui maintiendront dans leurs instructions et qui observeront dans la pratique de leur vie jusqu'aux moindres préceptes de la Loi. Elle ne convient ni à l'esprit du discours ni à celui de l'évangéliste <sup>5</sup>. Mais ce dernier n'y a pas fait attention, parce qu'elle s'associe à un blâme contre les pharisiens, qui ne font pas ce qu'ils enseignent. « Les scribes et les pharisiens », c'est-à-dire les scribes pharisiens sont donc présentés ici comme les successeurs de Moïse, les héritiers de sa tradition ; ils enseignent en son nom comme des disciples qui ont pris la place de leurs maîtres. C'est l'idée rabbinique de la tradition, mais ce

1. Cf. XII, 41 ; XIV, 15 ; XVII, 5, 37.

2. MARC, VII, 15 (MATTH. XVI, 6 ; LUC, XII, 1).

3. MARC, VII, 9 (MATTH. XV, 3).

4. MATTH. V, 18-19. Voir *Le discours sur la montagne*, 37-46.

5. Cf. WERNLE, 229.

n'est pas ce que Jésus pensait des scribes de son temps.

Ces docteurs sont supposés interpréter la Loi suivant une tradition authentique, mais ne l'observer pas eux-mêmes comme ils l'enseignent et comme ils veulent la faire pratiquer aux autres. Ainsi imposent-ils à autrui des devoirs pénibles et compliqués, mettant de lourds fardeaux sur les épaules de leur prochain, tandis qu'eux-mêmes se dispensent des obligations qu'ils prêchent, même et surtout des obligations essentielles; ils s'appliquent seulement à ce qui frappe les yeux du vulgaire et peut leur attirer de la considération. On a trouvé le même reproche dans le discours sur les trois œuvres de justice <sup>1</sup>. D'autres détails sont donnés ici : les pharisiens ont coutume d'élargir leurs *phylactères* <sup>2</sup>, c'est-à-dire de porter fort grandes les capsules que les Juifs, selon la prescription de la Loi <sup>3</sup>, s'attachent au front et à la main gauche pendant la prière, et qui contiennent de petits morceaux de parchemin où sont écrits certains passages du texte sacré <sup>4</sup>; ils mettent la même affectation à grossir les houppes <sup>5</sup> de leur manteau. On a déjà vu exploité par Marc <sup>6</sup> ce que Matthieu dit ici de leur goût pour les honneurs. Matthieu y ajoute l'appétit des titres honorifiques, soit que cette indication vienne de source, soit qu'elle ait simplement pour but d'amener la recommandation qui va être faite sur ce sujet aux disciples de l'Évangile.

Tout ce développement manque d'unité. Celui qui traite de « fardeaux lourds <sup>7</sup> » les règles pharisaïques ne

1. *Supr. cit.*, p. 183, n. 1.

2. V. 5. πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα.

3. Ex. XIII, 9, 16; DEUT. VI, 8; XI, 18.

4. Ex. XIII, 1-16; DEUT. VI, 4-9; XI, 13-21. Sur ces amulettes (*tefillin*) cf. SCHÜRER, II, 484-486.

5. Cf. MARC, VI, 56 (MATTH. XIV, 36); MATTH. IX, 20 (LUC, VIII, 44). Le port de cette houppe était recommandé par NOMBR. XV, 37-36.

6. XII, 39.

7. MATTH. 4. φορτία βαρέα. LUC. 46. φ. δυσβάστακτα. Cf. ACT. XV, 10.

considère pas du tout l'enseignement des pharisiens comme obligatoire. La glose judaïsante a dû recouvrir une critique directe de la doctrine des pharisiens, et il est probable que Luc a retenu la forme primitive de cette critique, qui était une menace et une malédiction. On remarquera que cette malédiction est, dans le troisième Évangile, la première de celles qui sont dirigées contre les scribes. Elle pouvait fort bien être la première du discours dans la source, et comme elle atteignait, en réalité, le système traditionnel des observances légales, elle aura provoqué en quelque façon le commentaire judaïsant qui l'atténue dans la forme et la neutralise pour le fond. Ce commentaire a recouvert aussi la seconde malédiction, concernant le souci des places d'honneur, laquelle se trouve être encore la seconde de la série qui, dans Luc, est relative aux pharisiens. La remarque : « Et tout ce qu'ils font, ils le font pour être vus des hommes <sup>1</sup> », sert de suture entre les deux malédictions converties en conseil aux disciples de l'Évangile. Ainsi la différence qui existe, pour le ton, entre la première partie du discours dans Matthieu et les menaces qui suivent, résulte probablement du travail rédactionnel qui a été exécuté sur le début du discours. Luc ne dit rien ici des premières places dans les repas <sup>2</sup>, ce détail devant être traité ailleurs <sup>3</sup>.

MATTH. XXIII, 8. « Quant à vous, ne vous faites pas appeler « rabbi » ; car il n'y a pour vous qu'un maître, et vous êtes tous frères. 9. Et n'appellez personne votre père sur la terre ; car il n'y a pour vous de père que celui du ciel. 10. Ne vous faites pas non plus appeler docteurs, parce que votre unique docteur est le Christ. 11. Mais le plus grand d'entre vous sera votre serviteur. 12. Et qui s'élèvera lui-même sera abaissé, qui s'abaissera lui-même sera élevé. »

Le nom du Christ au milieu de cette instruction trahit

1. MATTH. 5 a, visiblement repris de VI, 1.

2. Si ce n'est dans D et quelques autres témoins, d'après MATTH. 6.

3. LUC, XIV, 7-11.

la main de l'évangéliste. C'est lui qui parle aux chrétiens ; ce n'est pas Jésus qui s'est désigné ainsi lui-même dans un discours public. Il est vrai que le verset : « Ne vous faites pas appeler docteurs », etc., sert d'explication à la parole : « il n'y a pour vous qu'un maître », et doit être secondaire par rapport au contexte <sup>1</sup>. Mais ce contexte même est déjà secondaire par rapport au discours et il doit l'être aussi par rapport à l'enseignement de Jésus. Ce n'est pas pendant le ministère du Christ que ses disciples ont eu besoin d'être prémunis contre l'idée de s'appeler « rabbi » ou « père », comme les docteurs juifs ; mais c'est dans l'Église naissante que le danger des maîtrises diverses s'est manifesté. Comme on peut soupçonner dans la glose judaïsante du discours sur la montagne une allusion à Paul, qui détruit en partie la Loi, on pourrait en trouver une autre ici, l'Apôtre n'ayant pas craint de se poser en docteur et de se dire même le père de ceux qu'il avait amenés à la foi du Christ <sup>2</sup>. La recommandation, sans objet dans la bouche du Sauveur, deviendrait ainsi très significative. On peut conjecturer que le rédacteur judaïsant n'a signalé chez les pharisiens l'affectation du nom de *rabbi* que pour amener la leçon qu'il veut donner à certains docteurs chrétiens. Dans la communauté des croyants, l'on n'a pas d'autre docteur que le Christ ni d'autre père <sup>3</sup> que Dieu. Celui qui y est le premier doit se considérer comme le serviteur de tous : pensée que le rédacteur emprunte à une instruction

1. DALMAN, I, 278. Ce qui dispense de chercher pour καθηγῆτής, v. 10, un autre équivalent que pour διδάσκαλος, v. 8 ; les deux correspondent à *rabbi*. Sur ce titre, cf. SCHÜRER, II, 315-317. Étymologiquement : רב, « grand », avec le pronom personnel, formation analogue à « monsieur » (HOLTZMANN, 279).

2. Cf. I COR. IV, 15.

3. *Abba*, titre qui précède les noms de nombreux rabbins dans la Mishna.

donnée réellement par Jésus aux disciples <sup>1</sup> et qu'il complète par la parole également authentique sur l'humble qui sera élevé et l'orgueilleux qui sera abaissé <sup>2</sup>, entendue par rapport au jugement de Dieu. L'on veut donc insinuer que celui qui s'arroge les titres de « maître » et de « père » sera « le plus petit dans le royaume des cieux », comme celui qui instruit les fidèles à n'observer pas la Loi <sup>3</sup>.

MATTH. XXIII. 13. Mais malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes! Car vous n'y entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui le voudraient. »

LUC, XI, 52. Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science! Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et vous avez empêché les autres d'entrer. »

Sans autre transition <sup>4</sup> vient en Matthieu la série des menaces, qui sont, dans la forme, imitées des anciens prophètes <sup>5</sup>. Mais Jésus lui-même a pu vouloir cette imitation. Le nombre des menaces, au contraire, doit avoir été cherché par le rédacteur. Il y en a sept dans Matthieu. Luc a dû en trouver sept dans la source, en disposer une en exorde <sup>6</sup> et partager les six autres entre les pharisiens et les scribes. Comme deux menaces de Luc sont tournées en simple avertissement dans Matthieu, on est fondé à se demander si la rédaction de celui-ci ne contient pas deux menaces qui auraient été ajoutées pour maintenir le nombre septenaire, nonobstant la modification introduite

1. Reprise de MATTH. XX, 26-27, mais en forme qui se rapproche de LUC, XXII, 27.

2. LUC, XIV, 11; XVIII, 14. Il est possible que Matthieu ait trouvé cette parole annexée à la parabole du Pharisien, ce qu'il aurait aidé à en faire ici l'application.

3. MATTH. V, 19, *supr.* cit. p. 189, n. 4.

4. οὐκ ἔτι δὲ ὑμῖν, κτλ.

5. IS. V; X, 1, 5; HAB. II (cf. AP. VIII, 13; IX, 12; XI, 14).

6. XI, 39-41 (MATTH. 25-26).

dans le commencement du discours. On verra que les deux menaces <sup>1</sup> qui ne sont pas représentées dans le troisième Évangile pourraient fort bien n'être pas primitives.

La première apostrophe de Matthieu ne s'attache pas naturellement à ce qui précède, attendu que le discours ne s'adresse plus aux mêmes personnes, et que le reproche d'empêcher les autres d'entrer dans le royaume suppose un faux enseignement, ce qui contredit le conseil de faire ce que disent les pharisiens <sup>2</sup>. C'est le reproche seul qui est naturel dans la bouche de Jésus. Il pouvait venir après ceux qui ont pour objet les exigences hypocrites et l'orgueil des scribes <sup>3</sup>. Au lieu d'être vraiment les guides religieux du peuple, comme ils voudraient en prendre le rôle, les pharisiens lui ferment l'entrée du royaume des cieux; non seulement ils ne l'engagent pas à se repentir pour se préparer au grand avènement, mais ils donnent eux-mêmes l'exemple de l'incrédulité, faisant tout ce qu'ils peuvent pour entraver la prédication de Jésus, après avoir été indifférents à celle de Jean-Baptiste. Le royaume céleste est donc comparé à un palais dont les docteurs juifs auraient la clef <sup>4</sup>, en tant qu'interprètes officiels des Écritures. Ils ne se servent de cette clef <sup>5</sup> ni pour entrer eux-mêmes, ni pour faire entrer les autres, écartant ainsi du royaume ceux qu'ils y devraient conduire.

Cette malédiction est dans Luc la dernière de celles qui sont adressées aux docteurs de la Loi. Peut-être l'évangéliste a-t-il trouvé que la formule : « Vous fermez le royaume », attribuait trop de pouvoir aux scribes ou ne

1. MATTH. 15-22.

2. V. 3.

3. MATTH. 5b-7a.

4. Cf. MATTH. XVI, 19 (XVIII, 18).

5. κλειετε τήν βασιλείαν τ. ο



définissait pas clairement leur péché ; il dit : « Vous avez dérobé la clef de la science <sup>1</sup> » ; mais la suite du discours s'accorde mieux avec l'idée de maison ou de porte fermée qu'avec la mention expresse de la clef qui pourrait ouvrir. La science dont il s'agit est celle du salut et la véritable intelligence des Écritures. Les scribes ont, en quelque façon, dérobé la clef du royaume, qui se trouve ainsi fermé, en faussant l'esprit de la Loi, en détournant le peuple de la pénitence qui lui donnerait accès au royaume de Dieu. L'entrée dont on parle est l'entrée dans la science, mais l'expression ne s'entend bien que par rapport au royaume, ce qui confirme l'hypothèse d'une retouche dans la première partie de la phrase. C'est avec réflexion que Luc a voulu terminer le discours par cette menace, à laquelle se rattache un jugement d'ensemble sur l'attitude des pharisiens à l'égard de l'Évangile. Par là, il refoulait dans le corps de l'instruction l'annonce du châtimement final <sup>2</sup>, qui en était la conclusion naturelle, et il corrigeait en partie l'incohérence qui résulte de la transposition d'un discours hiérosolymitain dans le ministère antérieur du Christ ; en même temps il reliait tant bien que mal le discours transposé avec ce qu'il avait à dire ensuite sur l'hypocrisie des pharisiens et sur la manifestation future des choses cachées <sup>3</sup>, du mystère que les pharisiens n'avaient pas voulu comprendre.

Le verset de la Vulgate <sup>4</sup> : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous dévorez les maisons des veuves, en faisant semblant de prier longuement ; c'est pourquoi vous recevrez un jugement plus sévère »,

1. ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. D (Ps. Sc. mss. lat.) : ἐκρύψατε τ. κ. τ. γ., leçon qui pourrait être en rapport avec l'idée que suggèrent XII, 2 ; XXIV, 32 (cf. HOLTZMANN, 369).

2. VV. 49-51 (MATTH. 34-36)

3. XII, 1-2.

4. MATTH. 14.

manque dans les plus anciens témoins du texte <sup>1</sup> et doit être considéré comme une glose empruntée à Marc <sup>2</sup> pour compléter Matthieu. Sa place varie dans les témoins plus récents qui le contiennent, les uns le mettant avant <sup>3</sup>, les autres après <sup>4</sup> la menace concernant ceux qui ferment le royaume des cieux. Cette divergence confirme l'hypothèse de l'interpolation par glose marginale insérée dans le texte. Il paraît peu vraisemblable que Matthieu ait introduit ce passage pour amortir la contradiction qui existerait entre le reproche de fermer le royaume et celui de chercher des prosélytes <sup>5</sup>; car cette contradiction n'est pas de celles qui pouvaient provoquer le zèle des correcteurs, et il n'était pas trop difficile de voir que l'on reprochait aux pharisiens de résister au prosélytisme de l'Évangile tout en pratiquant ardemment le prosélytisme pour leur propre doctrine. Il est vrai, d'ailleurs, que les deux reproches ne procèdent pas du même courant d'idées.

MATTH. XXIII, 15. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte, et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de géhenne deux fois pire que vous. »

Mauvais conducteurs pour ceux de leur nation, les pharisiens se donnent beaucoup de mouvement pour faire des recrues au dehors. Ce zèle s'inspire d'un intérêt de parti plutôt que de dévouement au salut des Gentils. Le mot « prosélyte <sup>6</sup> » s'entend des païens qui adhéraient complètement au judaïsme en acceptant la circoncision

1.  $\aleph$ BDL, Ss.

2. XII, 40. Cf. *supr.* p. 186.

3. EFG etc., ce qui fait de ce v. le v. 13, et de 13 14.

4. Mss. lat. Sc.

5. HOLTZMANN, 279. Cf. WERNLE, 72.

6. προσήλυτος.

et pratiquant toutes les observances légales. Ceux qu'on appelle « les craignant Dieu <sup>1</sup> », dans le livre des Actes <sup>2</sup>, qui faisaient profession de monothéisme et se conformaient aux prescriptions dites de Noé, que le même livre dit avoir été sanctionnées par les apôtres dans l'assemblée de Jérusalem <sup>3</sup>, n'étaient pas proprement des prosélytes <sup>4</sup>. Ces convertis seraient des tisons d'enfer, enfants du diable, deux fois pires que leurs maîtres. On ne voit pas bien en quoi consiste ce redoublement de perversité. Il est peu probable que ce soit leur fanatisme de néophytes <sup>5</sup>. Peut-être est-ce que leur conversion au judaïsme pharisaïque les rendrait moins aptes à recevoir l'Évangile, ou qu'ils ne font que joindre aux défauts du païen ceux du mauvais juif <sup>6</sup>.

L'invective est inattendue. Jésus a-t-il accoutumé de faire tant d'attention à ce qui se passe en dehors de la Palestine ? Les pharisiens avaient-ils réellement des missions organisées, des apôtres qui allaient de Jérusalem aux extrémités de l'univers ? Pourquoi ces convertis auraient-ils dû être pires que les pharisiens eux-mêmes, si ce n'est par l'écart entre leur conduite et la profession de fidélité à la Loi ? Était-ce là un grief si appréciable au point de vue de l'Évangile ? Sans doute l'omission de cette menace dans Luc peut venir de ce que les menées de la propagande juive n'intéressaient pas l'évangéliste. Mais pourquoi n'y aurait-il pas fait attention, si elles avaient été si ardentes ? Bien que l'hypothèse soit assez téméraire, il y a peut-être lieu de soupçonner que le rédacteur de ce passage, en ayant l'air de frapper les Juifs, viserait le pharisien Paul, qui a réellement parcouru

1. φοβούμενοι τὸν θεόν.

2. XIII, 16, 26 (x, 2, 22).

3. ACT. xv, 20, 29.

4. Sur cette question des prosélytes, cf. SCHÜRER, III, 124-129.

5. B. WEISS, *E.* 134.

6. Cf. SCHANZ, *Mt.* 468.

la terre et la mer pour gagner des prosélytes, lesquels avaient encore moins d'égards que lui pour la Loi.

MATTH. XXIII, 16. « Malheur à vous, conducteurs aveugles, qui dites : « Si quelqu'un jure par le temple, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'or du temple, il est lié. 17. Insensés et aveugles, qu'est-ce qui vaut le mieux de l'or ou du temple qui consacre l'or ? 18. (Ou) encore : « Si quelqu'un jure par l'autel, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'offrande qui est dessus, il est lié. » 19. Aveugles, qu'est-ce donc qui vaut le mieux de l'offrande ou de l'autel qui consacre l'offrande ? 20. Ainsi qui jure par l'autel jure par l'autel et par tout ce qui est dessus ; 21. Qui jure par le temple, jure par lui et par celui qui l'habite ; 22. qui jure par le ciel jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis. »

Cette malédiction n'a pas la formule ordinaire : « Scribes et pharisiens hypocrites <sup>1</sup> », et elle se développe en instruction sur le serment. Bien que Luc ait pu encore la négliger comme étant de casuistique juive, elle a pu aussi fort bien être ajoutée par un rédacteur. Ainsi s'expliquerait la différence qu'elle présente à l'égard des autres, tant pour l'ordonnance extérieure que pour le contenu. Le sujet a déjà été traité dans le discours sur la montagne <sup>2</sup>, et non sans quelque mélange de glose rédactionnelle <sup>3</sup>. On peut admettre aussi bien ici une donnée de tradition, peut-être la même, qui est accommodée au discours et diluée par le rédacteur. Mais celui-ci oublie-t-il qu'il a recommandé de faire ce que disent les pharisiens, ou bien le passage doit-il être attribué à une main plus récente, qui aura emprunté les « conducteurs aveugles » à un autre discours <sup>4</sup> ?

Les scribes discutaient si le serment par l'or du temple était plus sacré que le serment par le temple lui-même ;

1. L'apostrophe ὁδῆγοι τυφλοί pourrait être prise de xv, 14.

2. v, 33-37.

3. Cf. *Le discours sur la montagne*, 61-66.

4. Voir *supr.*, n. 1. Cf. BLASS, *Mt.* 84 ; WERNLE, 72

si le serment par la victime était plus sacré que le serment par l'autel. Ils répondaient affirmativement pour les deux cas. Il est évident par le second que l'avarice ne motivait pas la solution du premier. Les docteurs faisaient probablement réflexion que l'or et les victimes étaient consacrés à Dieu plus immédiatement que le temple et l'autel. L'or, en effet, ne doit probablement pas s'entendre de la monnaie déposée au trésor, qui était plutôt d'argent ou de cuivre <sup>1</sup>, mais d'ornements et de vases, peut-être d'ex-voto. Jésus combat la conclusion par le principe même sur lequel on essayait de l'appuyer <sup>2</sup>. Dieu n'a que faire de l'or ni des victimes. L'or est consacré par sa présence dans le temple, qui est le séjour de Dieu; la victime est consacrée par l'oblation qui ne peut se faire ailleurs que sur l'autel du temple. Si donc il y avait une distinction à établir, on devrait conclure dans le sens opposé aux pharisiens. Mais Jésus n'admet pas ces distinctions qui rabaissent la majesté divine invoquée dans tout serment. Celui qui jure par l'autel jure aussi bien par la victime; il jure par Dieu à qui autel et victime sont voués. Au lieu de reprendre l'exemple du temple et de l'or, le Sauveur, à moins que ce ne soit l'évangéliste, ramène l'exemple du ciel et du trône de Dieu, cité dans le discours sur la montagne <sup>3</sup>; temple et ciel sont consacrés l'un et l'autre par la présence du Très-Haut. Il n'est pas question ici d'interdire le serment. Jésus critique ce qui se passe chez les pharisiens et ne règle pas ce qui devra se faire chez les disciples de l'Évangile. L'enseignement donné reste néanmoins incomplet, et pour en saisir la portée, il faut sous-

1. HOLTZMANN, 279. Cf. MARC, XII, 41.

2. NDL (Ps. Sc. Vg.) ont seulement *τοφλοί* au commencement du v. 16. BC. etc. ont *μωροί καὶ τοφλοί*, d'après le v. 17.

3. v, 34.

entendre ce qu'on lit dans le discours sur la montagne. Indice non équivoque de rédaction secondaire.

MATTH. XXIII, 23. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous négligez les choses plus importantes de la Loi, la justice, la miséricorde, la bonne foi ! C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans omettre cela. 24. Conducteurs aveugles, qui filtrez le moucheron et avalez le chameau !

LUC, XI, 42. Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, de la rue et de tous les légumes, et que vous négligez la justice et l'amour de Dieu ! [C'est ceci qu'il fallait pratiquer sans omettre cela. »]

L'hypocrisie des pharisiens éclate encore dans la minutie avec laquelle ils s'acquittent de la dîme. La Loi <sup>1</sup> réclamait le dixième des grains et des fruits de la terre. Dans leur zèle affecté, les pharisiens livrent jusqu'à la dîme des herbes potagères. Ce scrupule pourrait n'être pas blâmable en lui-même, et, d'après le texte, Jésus l'aurait approuvé, mais il devient odieux et ridicule chez des gens qui violent les préceptes fondamentaux de la Loi : la justice envers tous et le respect du droit, la miséricorde envers les pauvres, la sincérité dans les discours, la fidélité dans les engagements. Comprendre ainsi la religion, c'est sacrifier le principal à l'accessoire. Que penser de gens méticuleux sur des vétilles, et qui négligent constamment les plus grands devoirs ? Ils filtrent le moucheron, pour ne pas se souiller, en buvant, par le contact d'un insecte impur, mais on peut bien dire qu'ils avalent, sans sourciller, le chameau, impur aussi et incomparablement plus gros. Le dicton devait être populaire, et Jésus n'a fait sans doute que l'appliquer aux pharisiens. De là vient la trivialité de l'expression.

Cette malédiction, qui est la quatrième dans Matthieu, est

1. LÉV. XXVII, 30; NOMBR. XVII, 12; DEUT. XII, 6; XIV, 22-23.



la première de celles que Luc fait adresser aux pharisiens. Le rédacteur du troisième Évangile a remplacé l'aneth par la rue, et le cumin par les légumes en général. A la justice, à la miséricorde et à la bonne foi se substitue l'amour de Dieu, en sorte que Jésus rappelle les deux grands préceptes de la Loi <sup>1</sup>. Ce peut être une correction voulue ; mais Matthieu pourrait bien aussi avoir imité le langage de l'Ancien Testament <sup>2</sup>. Si Luc a trouvé dans sa source la comparaison du moucheron et du chameau, il a pu la négliger parce qu'elle ne satisfaisait pas son goût. La réflexion : « Il fallait faire ceci et ne pas négliger cela », manque dans le manuscrit de Cambridge. Luc, assurément, était capable de l'omettre à cause de sa signification judaïsante. Mais cette signification même, si accentuée que la parole est invraisemblable dans la bouche de Jésus, peut donner à penser que la remarque n'est point primitive. Jésus s'est moqué des gens qui payaient la dîme de la menthe et qui filtraient les mouchérons, il n'a pas dû les approuver. Le texte ordinaire de Luc pourrait donc avoir été complété très anciennement par celui de Matthieu.

MATTH. XXIII, 25. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, qui, à l'intérieur, sont remplis par la rapine et l'avarice ! 26. Pharisien aveugle, nettoie d'abord l'intérieur de la coupe et du plat, afin que l'extérieur soit net aussi. »

LUC, XI, 39. « Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, mais votre intérieur est plein de rapine et de méchanceté. 40. Insensés ! Celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans ? 41. Donnez donc en aumônes ce que vous pouvez, et ainsi tout sera pur. »

Les pharisiens veillaient scrupuleusement à la propreté des ustensiles qui leur servaient pour les repas, afin de les préserver et de se préserver eux-mêmes de l'impu-

1. LUC, X, 27.

2. Cf. MICH. VI, 8 ; ZACH. VII, 9 ; PS. XXXIII, 5.

reté légale. Cependant leurs plats et leurs coupes se remplissent en fait par la rapine et une insatiable avidité du bien d'autrui <sup>1</sup>. Que signifie la pureté du vase, si le contenu est souillé par l'injustice? Jésus ne se prononce pas contre les observances légales, il ne condamne pas plus les prescriptions mosaïques touchant les choses impures qu'il n'a condamné la dîme, mais il regarde toutes ces choses comme fort accessoires et même comme inutiles sans la justice intérieure et vraie. Il tourne en dérision les gens qui ont l'air de croire que le fruit de leurs injustices pourra être sanctifié par la propreté du vase où ils le mettent, tandis que l'illégitimité de l'acquisition rend superflue et contamine la pureté du vase.

Luc a pris cette malédiction pour en faire l'exorde du discours <sup>2</sup>, parce qu'elle correspond à la mise en scène qu'il a lui-même esquissée. Il a montré, en effet, Jésus à table et son hôte étonné que le Sauveur ne se fût pas purifié auparavant. Jésus répond en traitant d'abord de ce qui fait la véritable pureté des choses que l'on mange. La menace devient un simple reproche et se trouve quelque peu détournée de sa signification première. Ce n'est plus, comme dans Matthieu, l'intérieur des plats qui est « rempli de rapine », c'est l'intérieur des pharisiens <sup>3</sup>.

1. MATTH. 23. καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. ἀκρασία équivalent à « incontinentia » (cf. I Cor. vii, 5), appétit incoercible, mais dont l'objet ici est le bien du prochain. Au v. 26, NBCL, Ss. etc. répètent la mention du plat après celle de la coupe; D et quelques autres témoins ne l'ont pas.

2. V. 39. νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε. Le νῦν (omis dans Ss. Sc.) est pour relever le commencement du discours, et l'on peut douter qu'il doive s'entendre rigoureusement au sens de « maintenant », par opposition à un passé meilleur (B. WEISS, *Lk.*, 475). Le cas est tout différent de vi, 21, 25. « Maintenant » doit s'entendre plutôt subjectivement, par rapport à l'orateur abordant son sujet, avec l'intention de le traiter à fond (cf. HOLTZMANN, 368).

3. τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας. Influence probable de MARC, vii, 17-23. Il est arbitraire de rattacher ὑμῶν à ce qui suit, pour obtenir la même idée que dans Matthieu.

La pensée s'affine, mais la suite du discours est aussi plus embarrassée. L'évangéliste ayant parlé de l'intérieur des hommes, on ne voit pas bien si ce qu'il ajoute, touchant ce qui est dedans, se rapporte à la conscience des pharisiens ou au contenu des plats <sup>1</sup>. En se réglant sur le premier Évangile, on pourrait traduire : « Insensés ! celui qui a fait le dehors » du plat « n'a-t-il pas fait aussi ce qui est dedans ? Faites donc l'aumône de ce qui est dans » le plat, « et tout vous sera pur », soit que le « tout » signifie les vases avec leur contenu, soit qu'il s'agisse des vases et de la conscience des pharisiens. Si l'on tient compte de ce qui précède, on admettra plutôt que Luc a voulu dire : « Celui qui a fait le dehors », les choses extérieures, les aliments et les vases où on les met, « n'a-t-il pas fait le dedans », l'intérieur de l'homme, qu'il importe plus encore de purifier ? afin que « tout soit pur », choses extérieures et conscience, il faut « faire l'aumône de ce qui est dans » le plat, ou mieux peut-être « de ce que l'on possède <sup>2</sup> ». En toute hypothèse, le rédacteur paraît avoir voulu conseiller le dépouillement réel et complet des biens terrestres au profit des pauvres, après quoi toutes les règles extérieures de pureté légale n'ont aucune raison d'être. Interprétation conforme à l'esprit de Jésus, mais qui résout la question des observances plus expressément que n'a fait le Christ.

1. V. 40. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν.

2. Non « selon qu'on peut », car l'évangéliste ne doit pas faire de réserve. Vg. « quod superest », soit qu'on l'entende de ce qui reste dans le plat, ou de la seule chose qui reste à faire aux pharisiens, ne rend pas la pensée du texte. CD, trois mss. lat., S. Cyprien lisent, v. 40 : « Celui qui a fait le dedans n'a-t-il pas fait aussi le dehors ? » Rien à tirer de cette variante, à moins peut-être qu'elle ne signifie : « Celui qui a fait le dedans », l'intérieur de l'homme, sa vie, « n'a-t-il pas fait l'extérieur », les choses sensibles, les aliments, qui, étant l'œuvre de Dieu, ne peuvent être impurs ? Sur tout le passage, cf. B. WEISS, 476.

MATTH. XXIII, 27. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulchres blanchis, qui au dehors paraissent beaux, mais qui au dedans sont remplis d'ossements de morts et de toutes sortes d'immondices ! 28. C'est ainsi que vous-mêmes au dehors semblez justes aux hommes, mais que vous êtes au dedans pleins d'hypocrisie et d'iniquité. »

LUC, XI, 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux qu'on ne voit pas, et sur lesquels les gens passent sans le savoir !

Pour empêcher qu'on ne contractât involontairement l'impureté qui résultait de l'attouchement des cadavres et des tombeaux, l'on avait soin, un mois avant la Pâque, de blanchir à la chaux les tombeaux qui se trouvaient aux environs de Jérusalem. Habitants et pèlerins étaient ainsi avertis d'en éviter le contact. Bien que le but de cette opération ne fût pas de rendre les tombeaux plus élégants, leur aspect ne laissait pas d'en être plus agréable et n'avait rien du moins qui choquât la vue. C'est pourquoi Jésus s'empare du contraste qui existe entre l'extérieur de ces tombeaux, net et propre, et l'intérieur plein de pourriture<sup>1</sup>, afin d'en faire l'application aux pharisiens, qui ont de beaux dehors et point de vertu réelle au dedans, mais des passions cachées sous un voile hypocrite.

Dans Luc, la comparaison des sépulchres blanchis, qui est la troisième malédiction lancée contre les pharisiens, s'allège de tous les détails qui auraient eu besoin d'être expliqués aux chrétiens non instruits des coutumes juives. Les tombeaux de belle apparence, qui sont remplis de pourriture, font place à des tombeaux invisibles sur les-

1. V. 27. παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων κτλ. Dans D. ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται ὡραῖος, ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ. Ss. : « vous ressemblez à des sépulchres qui sont blanchis au dehors, et qui dedans sont remplis », etc.

quels on passe sans se douter qu'ils sont là <sup>1</sup>. Cette substitution enlève à la pensée primitive une grande partie de sa vigueur et même de sa clarté. L'hypocrisie des pharisiens ressort vivement de l'opposition qui apparaît entre la blancheur du sépulcre et l'infection de son contenu. On ne voit pas bien, dans le troisième Évangile, ce que Jésus leur reproche. Le rédacteur ne doit pas faire allusion à une impureté légale que l'on gagnerait involontairement en marchant sur un tombeau ; dans ce cas, le texte de Matthieu aurait été beaucoup plus intelligible pour des chrétiens de la gentilité <sup>2</sup>. L'idée paraît être : de même qu'un tombeau invisible recèle la corruption sans que le passant en ait le soupçon, les pharisiens, sous un extérieur inoffensif, cachent une perversité profonde, et leurs sentiments réels valent beaucoup moins que ceux qu'ils affectent <sup>3</sup>.

MATTH. XXII, 29. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous bâtissez les sépulcres des prophètes et ornez les tombeaux des justes, 30. et que vous dites : « Si nous avions été du temps de nos pères, nous ne nous serions point associés à eux pour le meurtre des prophètes », 31. si bien que vous témoignez vous-mêmes être les fils de ceux qui ont tué les prophètes ! 32. A votre tour, comblez la mesure de vos pères. 33. Serpents, produits de vipères, comment échapperez-vous au châtiment de la géhenne ? »

LUC, XI, 47. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, que vos pères ont tués ! 48. Donc vous (en) êtes témoins, et vous approuvez les œuvres de vos pères, puisqu'ils les ont tués, et que vous, vous bâtissez. »

On montre encore aujourd'hui, sur la pente occidentale du mont des Oliviers, des cavernes sépulcrales qui sont

1. V. 44. ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τῶν ἁδελφῶν. D (mss. lat. Ss. Sc.) omet ὡς τὰ.

2. HOLTZMANN, 281, qui admet une allusion à l'impureté légale et regarde ce sens comme primitif.

3. B. WEISS, 478.

appelées tombeaux des prophètes. D'autres monuments commémoratifs existaient en divers endroits du pays. L'on regardait comme œuvre pie de construire et d'orner ces monuments, de les entretenir, de les visiter. Mais la dévotion à l'égard des prophètes morts et des saints de l'ancien temps n'empêche pas l'incrédulité envers celui qu'ont annoncé les prophètes. Les pharisiens semblent vouloir réparer les violences dont ceux-ci ont été les victimes, mais ils sont bien les fils de ceux qu'ils avouent être leurs pères. Ils sont prêts à combler la mesure des crimes commis avant eux, en livrant à la mort le Christ lui-même. Aussi bien est-ce le châtimement de la géhenne qui les attend. Cette menace, avec l'apostrophe : « Serpents, races de vipères », s'est rencontrée déjà dans la prédication de Jean-Baptiste <sup>1</sup>. Comme elle interrompt la suite naturelle des idées, l'on peut y voir une addition rédactionnelle et l'attribuer à l'évangéliste. La conclusion du discours était préparée dans la source par les mots : « A votre tour, comblez la mesure de vos pères <sup>2</sup> », qui introduisent réellement et qui justifient la prophétie menaçante qu'on lit ensuite. Ainsi le meurtre des prophètes était rappelé en même temps que celui de Jésus était annoncé et que le châtimement des Juifs était prédit. C'est le même fond d'idées et la même combinaison que dans la parabole des Vignerons <sup>3</sup>.

La septième malédiction est donc bien à sa place dans Matthieu. Luc, qui en fait l'avant-dernière menace aux

1. MATTH. III, 7 (cf. XII, 34).

2. V. 32. καὶ ὑμεῖς πληρώσατε (NCL, etc.; B, πληρώσσετε, D, ἐπληρώσατε) τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Le sens peut-être : « Faites-en vous-mêmes autant que vos pères », ou bien : « Faites maintenant pour votre part ce que vos pères vous ont laissé de crimes à accomplir. » Ce dernier sens est recommandé par le contexte, et même si l'on adopte la leçon de D : « Vous avez accompli », etc.

3. MARC, XII, 1-11, et parallèles. Cf. *supr.* p. 186, n. 2.



scribes, l'a certainement déplacée. Il en abrège la première partie et donne à l'ensemble un autre tour. Jésus feint de croire que les scribes, en construisant les tombeaux des prophètes tués par leurs pères, ont l'intention de glorifier les crimes de ceux-ci. Fiction oratoire qui revient, pour le fond, à ce qu'on lit dans le premier Évangile.

MATTH. XXIII. 34. « C'est pourquoi je vais envoyer vers vous des prophètes, des sages et des docteurs. Vous tuerez les uns et les crucifierez ; vous flagellerez les autres dans vos synagogues et les poursuivrez de ville en ville, 35. afin que retombe sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, depuis le sang du juste Abel jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. 36. Je vous le dis en vérité, tout cela viendra sur cette génération. »

37. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! 38. Votre demeure va vous rester déserte. 39. Car je vous (le) dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

LUC, XI, 49. « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : « Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et ils en tueront et ils (en) persécuteront, 50. pour qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis le commencement du monde, 51. depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui périt entre l'autel et le temple. Oui, je vous (le) dis, il en sera demandé compte à cette génération. »

XIII, 34. « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule (rassemble) sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! 35. Votre demeure va vous être abandonnée. Je vous (le) dis, vous ne me verrez plus jusqu'à ce qu'il arrive que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Luc a réparti en deux endroits les deux morceaux de cette conclusion, retenant la première partie dans le discours contre les pharisiens, et renvoyant plus loin la seconde, pour servir de commentaire à la parole : « Il

n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem <sup>1</sup>. » Cette combinaison est artificielle, et elle a été occasionnée par la transposition du discours contre les pharisiens. L'apostrophe à Jérusalem termine convenablement ce discours ; avec les paroles qui la complètent, elle semble représenter les dernières paroles que Jésus, d'après le rédacteur, avait prononcées dans le temple, devant les Juifs, et peut-être même son dernier enseignement. Mais elle n'avait plus aucune raison d'être dans le cadre que le troisième Évangile donne au discours. Jésus ne pouvait apostropher Jérusalem, étant à table chez un pharisien, en un endroit quelconque de la Galilée ou de la Pérée. Ces paroles n'ont de sens que dites dans la ville sainte et peu avant la passion. Déjà même la prophétie menaçante qui précède les adieux à Jérusalem sonne très mal dans les circonstances indiquées par Luc, et nonobstant le correctif qui résulte de sa transposition dans le corps du discours.

Cependant, si Luc a découpé la prophétie, il paraît bien avoir conservé la formule d'introduction qu'elle avait dans la source : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit <sup>2</sup>. » Si singulière que la chose nous paraisse, il s'agit d'une citation, et la teneur du texte confirme l'idée que suggère le préambule donné par le rédacteur du troisième Évangile. Il est possible que Luc, en transcrivant la formule introductive, ait pensé que Jésus se dési-

1. XIII, 33.

2. V. 49. διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (D omet καὶ ἡ σοφία κτλ.) C'est de là que vient le διὰ τοῦτο de MATTH. 34, dont on ne voit pas bien maintenant le rapport avec le contexte. Jésus se réfère au v. 32 par-dessus le v. 33 et annonce qu'il va faire en sorte que les Juifs soient punis comme ils le méritent. Il est bien plus naturel de supposer que le Christ, dans MATTH. 34-38, rapporte un jugement de Dieu, qui se justifie par tout le discours précédent, résumé dans le v. 32, si l'on accepte la leçon ἐπληρώσατε. Il ne semble pas que, dans la rédaction primitive, Jésus parlât de sa mort ; il annonçait le châtimement des Juifs pour les crimes anciens et l'incrédulité présente.

gnait lui-même comme la Sagesse incarnée <sup>1</sup>, et que Matthieu ait mis les paroles de la Sagesse dans la bouche de Jésus, parce qu'il identifiait aussi le Christ à la Sagesse. Mais le discours n'en garde pas moins le caractère d'une citation. Supposer que Jésus se serait désigné lui-même comme la Sagesse de Dieu <sup>2</sup> serait lui prêter un détour peu digne de lui, puisque ses auditeurs n'auraient pu soupçonner qu'il voulait s'identifier à la Sagesse éternelle. D'autre part, c'est faire violence au texte que d'interpréter la formule de Luc comme si elle signifiait : « C'est pourquoi Dieu, dans sa sagesse, a résolu d'envoyer des prophètes <sup>3</sup>. » Les paroles : « Je vais vous envoyer des prophètes, des sages et des scribes <sup>4</sup> », sont peu naturelles dans la bouche de Jésus. On croirait entendre parler le Dieu de l'Ancien Testament. Luc l'a bien senti et il a remplacé « les sages et les scribes » par « les apôtres <sup>5</sup> ». Les « prophètes » pouvaient demeurer, attendu qu'il y avait des prophètes dans les premières communautés chrétiennes. On remarquera que Luc emploie la troisième personne, parce que Jésus cite l'oracle de la Sagesse. Matthieu emploie la seconde personne, parce qu'il a tourné la citation en discours direct. D'après Luc, les envoyés de la Sagesse seront tués et persécutés <sup>6</sup>. D'après Matthieu, les envoyés de Jésus seront tués, crucifiés, fouettés dans les synagogues, poursuivis de ville en ville <sup>7</sup> : c'est une allusion au supplice du Christ lui-même et aux per-

1. J. WEISS, 482.

2. MALDONAT, I, 464, tout en reconnaissant que le Christ « videtur alicujus prophetiae testimonium allegare ».

3. Avec des nuances diverses, SCHANZ, *Lk.*, 337 ; B, WEISS, 480.

4. MATTH. 34. διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφῆτας καὶ γραμματεῖς.

5. V. 49. ἀποστέλω εἰς αὐτοὺς προφῆτας καὶ ἀποστόλους.

6. καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῦσιν καὶ διώξουσιν.

7. ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε .... καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. Cf. x, 17, 23, que Matthieu reprend ici.

sécutions subies par les apôtres. L'allusion au crucifiement est bizarrement introduite, mais elle appartient à une paraphrase que Luc n'a pas trouvée dans la source. Le document primitif ne semble pas avoir concerné spécialement la proposition de l'Évangile aux Juifs, mais la conduite de la Providence sur Israël. L'envoi des prophètes, des sages et des scribes paraît être une vue apocalyptique sur la révélation de l'Ancien Testament, dont ces trois catégories de personnes sont considérées comme les représentants successifs ; et cette vue correspond tout à fait à la conception systématique d'après laquelle l'histoire humaine et juive est un tissu de crimes dont le meurtre d'Abel est le premier, et celui de Zacharie le dernier. Les deux vues sont circonscrites en quelque façon par la Bible même, c'est-à-dire par le canon hébreu de l'Ancien Testament. Elles conviennent moins au Christ qu'à quelque écrivain juif nourri dans l'esprit des apocalypses. Conçoit-on que le Sauveur ait pu présenter le meurtre de Zacharie comme le dernier crime des Juifs ? Un écrivain exégète a pu le faire, et d'autant plus facilement qu'il antidatait peut-être son livre en le plaçant sous le patronage de quelque nom célèbre des temps anciens.

Il est probable que les mots : « fils de Barachie », après le nom de Zacharie, sont une ancienne glose dans le texte de Matthieu, à moins qu'on n'y voie une distraction de l'évangéliste lui-même. Ils manquaient probablement dans la source, puisque Luc ne les a pas <sup>1</sup>. Il aurait pu, à la vérité, les omettre, s'il avait jugé l'indication erronée. Le point de vue de l'auteur étant biblique, le meurtre de Zacharie doit être le dernier, comme celui d'Abel est le premier du canon. Et en effet le meurtre du prêtre Zacharie se lit à la fin de la Chronique <sup>2</sup>. Mais le prêtre

1. Ni dans Matthieu. L'évangile des Hébreux lisait : « fils de Joïada ».

2. II CHRON. XXIV, 20-22.

Zacharie était fils de Joïada. C'est le prophète Zacharie <sup>1</sup> qui était fils de Barachie. Un échange se sera fait entre les deux. Il serait arbitraire de supposer que ce Zacharie est le prophète, ou bien le père de Jean-Baptiste. Certains critiques modernes <sup>2</sup> pensent qu'il pourrait être question de Zacharie fils de Baruch, personnage qui fut tué par les zélotes dans la cour du temple, au commencement du siège de Jérusalem par les Romains <sup>3</sup>. Le passage serait ainsi daté, à moins que Jésus n'ait eu en vue le fils de Joïada, et l'évangéliste le fils de Baruch <sup>4</sup>. Ces hypothèses semblent superflues, et l'on ne voit pas bien quelle raison un chrétien pouvait avoir de mettre le meurtre du fils de Baruch sur le même plan que celui d'Abel.

Dans la pensée des évangélistes, c'est Jésus lui-même qui prononce la menace finale, déclarant que la génération présente verra la punition de tous les crimes anciens, la grande manifestation de la justice divine et le suprême châtiment du peuple élu. Matthieu <sup>5</sup> ajoute à l'assertion l'*amen* caractéristique des paroles du Seigneur. Mais Luc <sup>6</sup> ne l'a pas. La répétition de la menace devait faire partie de la citation ; elle corrobore ce qui vient d'être dit et prépare l'apostrophe à Jérusalem. Dans ces conditions, le caractère apocalyptique de la source n'est pas douteux.

On a voulu voir dans la parole : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants <sup>7</sup> ! » une allusion directe aux

1. ZACH. I, 1 (cf. IS. VIII, 2).

2. Cf. HOLTZMANN, 282 ; WELLHAUSEN, *Mt.* 119-121.

3. JOSÈPHE, *Bell. jud.* IV, 5, 4.

4. B. WEISS, *E.* 436. Dans MATTH. 35, ὅν ἐφονεύσατε résulte du discours direct et s'applique aux Juifs en général. Cf. LUC, 51. Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου.

5. V. 36. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

6. V. 51. ναί, λέγω ὑμῖν ἐκζηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

7. MATTH. 37. ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν (LUC, XIII, 34. ἐπισυνάξαι) τὰ τέκνα σου.

nombreux séjours que le Sauveur aurait faits à Jérusalem pour y prêcher. Si l'auteur du quatrième Évangile a lu ce passage des Synoptiques, il a pu l'entendre en ce sens ; mais ce n'est pas le sens naturel du discours. La comparaison de l'oiseau <sup>1</sup> (il n'est pas autrement certain que ce soit une poule) qui rassemble ses petits sous ses ailes, convient à Dieu <sup>2</sup>, non à Jésus. Les enfants de Jérusalem sont beaucoup moins les habitants de la ville que tous les Juifs dont Jérusalem est la patrie religieuse <sup>3</sup>. Les tentatives qui ont été faites pour les réunir, les ramener à la loi de leur vocation, ne sont pas les visites du Christ, mais l'envoi successif des prophètes qui ont été massacrés. Car l'apostrophe à Jérusalem est dans le rapport le plus étroit avec le morceau précédent. En réalité, « les prophètes, les sages, les scribes ont déjà été envoyés ; ils ont été tués et lapidés ; c'est cette série de meurtres, connus par la légende <sup>4</sup> bien plus que par l'Écriture <sup>5</sup>, qui va être punie ; elle constitue le crime de Jérusalem <sup>6</sup>, parce que c'est le crime du peuple juif. L'incrédulité de la nation élue va la perdre, parce que Dieu, irrité d'une si longue ingratitude, va quitter son séjour, la cité dont il était roi, et l'abandonner à ses ennemis <sup>7</sup>. L'adaptation de cette menace à la situation de Jésus se fait par la citation et les retouches déjà signalées dans le texte. Elle se fait surtout par la conclusion, où Jésus prend congé de ceux qui

1. ὄρνις.

2. Cf. Is. xxxi, 5 ; Ps. xxxvi, 8 ; Deut. xxxii, 11.

3. Cf. Gal. iv, 25.

4. Cf. Hébr. xi, 32, 37.

5. Zacharie était prêtre ; le seul meurtre de prophète qui soit raconté dans la Bible est celui d'Urie, Jér. xxvi, 20-23.

6. Cf. II Rois, xxi, 16.

7. MATTH. 38. ἰδοὺ ἀφίσταί ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. BLSs. omettent ἔρημος, comme Luc. 35, où D et plusieurs autres témoins l'ont aussi. Cf. Ez. viii, 6. Jér. xxii, 5.



l'écoutent en leur déclarant qu'ils ne le verront plus avant le grand avènement.

Jésus atteste que lui aussi va quitter ceux à qui il proposait le salut, et que ses auditeurs ne se retrouveront plus en sa présence depuis ce moment, qui marque la fin de son ministère auprès d'eux, jusqu'au temps censé proche où ils devront l'acclamer comme Messie, en répétant la parole du psaume : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur <sup>1</sup> ! » Ces paroles concernent évidemment la *parousie* et la présentent comme très prochaine, bien que, selon l'économie du discours, elle doive suivre le châtement dont il vient d'être parlé. Elle ne serait donc pas tout à fait imminente. Il ne s'agit pas de la conversion des Juifs, qui serait prévue pour une époque très éloignée avant la fin du monde <sup>2</sup>. Jésus certifie à ses auditeurs qu'ils subiront bientôt le châtement de leur incrédulité, et qu'ils verront l'avènement du Messie en sa personne. La conversion des Juifs, sans être involontaire, sera comme nécessitée par la manifestation de la gloire messianique. On ne peut pas dire que l'avènement du Messie soit subordonné à la conversion des Juifs, car l'acclamation messianique ne peut se rendre qu'au Messie présent et suit par conséquent la manifestation glorieuse du Fils de Dieu. Le texte exclut l'hypothèse d'une foi préalable, de laquelle dépendrait le sort des Juifs dans le grand avènement <sup>3</sup>. L'avertissement ne peut d'ailleurs appartenir à la citation qui précède et n'a de signification que si on l'entend de Jésus. La citation doit s'arrêter aux mots : « Votre demeure va être abandonnée ». On peut se demander si l'embarras que Luc a éprouvé devant cette prédiction n'a pas contribué à la transposition qu'il a faite de tout le discours et à la

1. V. 39. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἄν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Ps. cxviii, 26). Cf. xxi, 9, et xxvi, 64.

2. SCHANZ, *Mt.* 476.

3. B. WEISS, *E.* 137.

séparation de la menace finale, qu'il s'efforcerait, en dépit de son contenu, de rapporter aux Galiléens, de telle sorte que l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, accompagnée de la salutation messianique pût être considérée comme l'accomplissement de la prophétie <sup>1</sup>.

Ainsi que la parabole des Vignerons, ce discours contre les pharisiens fait presque double emploi avec le discours apocalyptique qui le suit maintenant dans Matthieu. On peut croire que, dans la source d'où il provient, il terminait la prédication du Christ et introduisait la passion.

Rien de moins naturel, même après toutes les retouches et le recul de la prophétie dans l'avant-dernière malédiction, que la notice annexée au discours dans le troisième Évangile :

LUC, XI, 53. Et quand il fut sorti de là, les scribes et les pharisiens commencèrent à le presser vivement et à lui poser beaucoup de questions, l'épiant, afin de surprendre quelque chose dans ses discours.

Sorti de chez le pharisien <sup>2</sup> où il est censé avoir déjeuné, le Sauveur n'était pas autrement en butte aux intrigues des scribes ; et ceux-ci, après la semonce qu'ils avaient reçue, ne devaient point avoir le désir de poser à Jésus des questions même captieuses, mais la volonté de le réduire au silence le plus tôt possible. Il est permis de conjecturer que cette indication représente sous une forme atténuée

1. HOLTZMANN (après Wieseler), 380.

2. V. 53. Au lieu de *κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ* (NBCL), AD, etc. Ss. Sc. mss. lat. lisent : *λέγοντος δὲ αὐτοῦ* (D omet *αὐτοῦ*) *τὰυτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ*. D mss. lat. ont aussi *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ*, au lieu de *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* (cf. ix, 45, 46, 52) ; de même *συμβαλλεῖν αὐτῷ* (Ss. Sc.), au lieu de *ἀποστοματίζειν αὐτόν*, et v. 54. *ζητοῦντες ἀφορμὴν τινα λαβεῖν αὐτοῦ, ἵνα εὗρωσιν κατηγορεῖσθαι αὐτοῦ*, au lieu de *ἐνεδρεύοντες αὐτὸν θηρεύσαι τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*. De toute façon, la mise en scène se heurte à l'invraisemblance ; mais le début du v. 53, dans les mss. les plus autorisés, pourrait bien être une correction suggérée par xi, 37, « tout le peuple » n'ayant pas de place dans la maison du pharisien où Jésus est censé avoir prononcé le discours précédent.

ce que la source disait des machinations faites aussitôt par les scribes, de concert avec les chefs des prêtres, pour se saisir de Jésus et le mettre à mort <sup>1</sup>.

Ainsi compris, le discours aux pharisiens a une grande signification historique. Nonobstant les modifications qu'il a subies, ce doit être le document qui, avec la parabole du Figueur, représente le plus exactement la prédication du Christ à Jérusalem. Mais la parabole du Figueur <sup>2</sup> doit se placer au début, et le discours contre les pharisiens au terme de cette prédication, l'un n'étant pas d'ailleurs éloigné de l'autre. A Jérusalem, comme en Galilée, Jésus réclamait la pénitence immédiate en vue du royaume prochain. L'indifférence qu'il rencontre, les chicanes et l'opposition qu'on lui fait l'amènent bientôt à reconnaître que l'heure n'est pas encore venue et que le châtement d'Israël précédera le règne du Messie. On remarquera que le discours aux pharisiens ne fait qu'accentuer la menace contenue dans la parabole du Figueur. La citation prophétique, si l'on fait abstraction des retouches rédactionnelles, pourrait s'expliquer dans la bouche de Jésus. Supposé qu'elle vienne seulement du rédacteur, elle doit traduire néanmoins assez fidèlement la pensée du Sauveur, qui a reproché aux Juifs leurs infidélités passées et qui a fait valoir sa propre mission comme le dernier appel de la bonté divine avant la punition réclamée par la justice. Le Christ ne parlait pas de sa mort : prenant congé de ses auditeurs, il les ajournait, sans autre explication, à son prochain avènement dans la gloire.

1. Cf. MATTH. XXVI, 3-5 ; MARC, XIV, 1-2 ; LUC, XXII, 1-2.

2. LUC, XIII, 6-9. Sur la dépendance vraisemblable de la parabole des Vignerons à l'égard de celle du Figueur, qu'elle a pour ainsi dire supplantée dans la tradition, cf. *Études évangéliques*, 53-54.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

A 2773



## TABLE DES MATIÈRES

Beelzeboul.....	1
Le message de Jean-Baptiste.....	35
La mission des disciples.....	63
Le pardon divin.....	139
Le grand commandement.....	163
Les pharisiens.....	183

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.









## EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme publiés sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay.

- T. I. *Justin. Apologies*, texte grec, traduction française, introduction et index par Louis PAUTIGNY, agrégé de l'Université. 1 vol. in-12 (xxxvi-200 pages)..... 2 fr. 50
- T. II. *Eusèbe. Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, texte grec et traduction française par Emile Grapin, curé-doyen de Nuits (Côte-d'Or). 1 vol. in-12 (vii-524 p.)..... 4 fr.
- Sous presse : TERTULLIEN : *De Pœnitentia de Pudicitia, etc.*, par DE LABRIOLE, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).
- En préparation : *Les apocryphes du Nouveau-Testament*, par Ch. MICHEL de Liège.
- Les Pères apostoliques*, par LAURENT, professeur au Petit Séminaire de Langres.
- VALOIS (Noël), de l'Institut. *La France et le grand schisme d'Occident*, 1896-1902. 4 vol. in-8 (xxv-407, 516, xxiv-632 et 610 p.)..... 40 fr.
- CHEVALIER (Le chanoine Ulysse). *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, nouvelle édition refondue, corrigée et considérablement augmentée. L'ouvrage paraît en fascicules de 15 à 16 feuilles in-8, en souscription, chacun ..... 7 fr. 50
- Six fascicules sont parus : (A-Nastaggio).
- L'ouvrage sera complet en 8 ou 9 fascicules et le prix de chacun d'eux sera porté alors à 10 fr.
- Topo-bibliographie*, 2 tomes en 6 fascicules. 1894-1903, gr. in-8, br.... 60 fr. (Ouvrage complet.)
- ENLART (Camille), directeur du Musée de sculpture comparée du Trocadéro. *Manuel d'Archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance. Première partie : Architecture.*
- I. Architecture religieuse. — II. Architecture civile et militaire. 2 vol. in-8 (1660 p. et 700 pl. et fig.), br..... 30 fr.
- Relié toile..... 31 fr.
- MENTION (Léon). *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. T. I : 1682-1705* (la régale, l'affaire des franchises; l'édit de 1795; les maximes des saints; le jansénisme en 1705). *T. II : 1705-1789* (bulle *Unigenitus*; le parlement, les jansénistes et le clergé; le clergé et le fisc; la suppression des jésuites. 2 vol. in-8, v-186 et 270 p.)..... 10 fr. 50
- Liber Miraculorum Sancte Fidis*, publié d'après le manuscrit de la Bibliothèque de Schlestadt, avec une introduction et des notes, par M. l'abbé A. Bouillet. 1 vol. in-8 (xxxvi-290 p.)..... 7 fr. 50
- Archives de l'histoire religieuse de la France : I. Mémoires des évêques de France sur la conduite à tenir à l'égard des réformés* (1698). Publiés avec une introduction, des appendices et des notes, par Jean LEMOINE. 1902, in-8 (xliv-412). 10 fr.
- Pour les souscripteurs aux volumes suivants..... 7 fr. 50
- II. *Ambassades en Angleterre de Jean du Bellay*. La première ambassade (septembre 1527-février 1529). Correspondance diplomatique, publiée avec une introduction, par V.-L. BOURRILLY et P. DE VAISSIÈRE..... 10 fr.
- Pour les souscripteurs..... 7 fr. 50

### REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

Principaux rédacteurs : Alfred Loisy, Paul Lejay, Joseph Turmel, Claude Cochin, Charles Michel, Jérôme Labourt, Hippolyte Hemmer, etc.

Conditions d'abonnement : France et Colonies, 10 fr. par an ; étranger, 12 fr. 50. — Chaque numéro, 2 fr. 50.

La *Revue* paraît tous les deux mois, par fascicules de 6 feuilles d'impression (96 pages), et forme chaque année un fort volume de 560 pages environ.

Adresser les abonnements et toute communication à l'Administration de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, librairie Alph. Picard et fils, 82, rue Bonaparte.











BS2343 .L6  
Loisy, Alfred Firmin, 1857-1940.  
Morceaux d'exégèse.

BS **Loisy, Alfred Firmin, 1857-1940.**  
2343 ...Morceaux d'exégèse... Paris: A. Picard et fils, 1906.  
L6 215p. 26cm.

Repr.: Revue d'histoire et de littérature religieuses.

Bibliographical footnotes.

*Contents:* Beelzeboul. Le message de Jean-Baptiste. La mission des disciples  
Le pardon divin. Le grand commandement. Les pharisiens.

1. Bible. N. T.—Commentaries.  
N. Y. P. L.

CCSC/jc

A2773



